Johann Georg Schlossers

Zweites Schreiben

an einen jungen Mann,

der

die kritische Philosophie

studiren wollte,

veranlaßt

durch den angehängten Aufsatz des Herrn Professor Kant über den Philosophen-Frieden.

Lübeck und Leipzig,
bey Friedrich Bohn,
1798.

Et dicebant: Veritas! Veritas! et multi eam dicebant mihi, et nusquam erat in illis, sed falsa loquebantur, non de Te tantum Deus, qui es vere Veritas, sed etiam de ipsis Elementis huius Mundi, Creaturis tuis. August. Confess.

Sie riefen immer Wahrheit! Wahrheit! und viele wollten sie mir deuten; aber sie war nicht in ihnen, und sie lehrten Lügen; nicht von dir, Gott, allein, der du die wahre Wahrheit bist; sondern auch von den Elementen der Welt, deinen Geschöpfen.

Vorrede.

Mein erstes Schreiben an meinen jüngern Freund, ist sehr mißverstanden worden. Zum Theil war das meine Schuld, zum grösten Theil aber war es die Schuld einiger meiner Leser.

Indem ich die Absicht, in welcher ich schrieb, zu genau verfolgte, drükte ich mich über meine eigentliche Ansicht des Kritizismus nicht deutlich genug aus, das war meine Schuld. Die Kritizisten aber, die mich lasen, und selbst der Stifter dieser Philosophie, sahen, was freyes Urtheil über den Einfluß der kritischen Philosophie auf

den Menschen seyn sollte, für Sectirerey, sahen insbesondere, was nur Warnung seyn sollte, für Widerlegung an, das war ihre Schuld.

Ich bekenne mich zu keiner Secte, als zu der Secte derer, welchen Wahrheits-Gefühl und Gefühl der Sittlichkeit über alles heilig ist, und ich glaube, daß ich, wie jeder andere, das Recht, die Pflicht habe, vor Allem zu warnen, was, meiner Einsicht nach, diese Gefühle trüben oder verkühlen kann.

An Warnungen sollte sich niemand ärgern. Warnung ist unschuldig. Sie giebt der Sache vor welcher man warnt nichts, und nimmt ihr nichts! Wer warnt muß auch nicht Meister in der Sache seyn vor welcher er warnt. Aristoteles sagt: der Hausbewohner urtheilt von dem Haus besser

als der Baumeister. Dieser sieht nur auf die Beobachtung der Regeln der Kunst, jener auf den Gebrauch des Werks. [1]) So warnte Lucian die Historien-Schreiber, und gesteht zugleich, daß er, wie er sich ausdrükt, ihren Lehm nicht mit der äussersten Spitze des Fingers berührt habe. [2]) So warnt Epiktet, der gewiß kein Fechter war, seine Schüler, sich der Fechtkunst zu widmen, ehe sie ihre Schultern, Lenden und vor allem ihren Magen geprüft hätten, ob sie die Fechter-Arbeit und die Fechter-Kost vertragen können? [3]) Mich dünkte, ich that mehr

[1]) Ὀικίαν ὀυ μόνον ἐςὶ γνῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος ἀυτῆ κρινεῖ· χρῆται δ᾽ ὁ ὀικονόμος. Arist. Pol. L. III. C. 11.

[2]) Ἄκρω τῷ δακτύλῳ τοῦ πηλοῦ προσαψάμενος. Lucian. quomodo Hist. scrib.

[3]) Enchirid. C. 29.

nicht in meinem ersten Schreiben, als was Lucian that und Epiktet.

Neben dem ist auch die Warnung nie gefährlich. Sie hält nur den ab, den seine Seele nicht unwiderstehlich treibt. Die Mutter-Henne mag an dem Rand des Pfuls noch so viel kakern und pipen und locken und scharren, ihre Endten-Brut stürzt sich doch hinein, und alle der Lärm den sie macht dient nur dazu, daß ihre Küchlein nicht die Meerlinsen für festes Land halten. Auch fuhr, um ein poetisches Gleichniß zu brauchen, Phaeton immer fort auf den Sonnenwagen, obgleich Apoll selbst, von seinem Sirius herab, sich heiser warnte. [4]) Gewiß wenn die Kritizisten von ihren Sirius herab, eben so eifrig gewarnt hättten, sie würden manchen armen Knaben vor einem tiefern Sturz

[4]) Fragment. Euripid. ap. Longin. C. 15.

als der war, den Phaeton that, bewahrt haben.

Wenn ich nun nur warnte, was habe ich verbrochen? Und ich warnte dazu nicht unberufen. Ich hatte in einer Anmerkung zu Platos Briefen nur meine Empfindung bey dem neuen deutschen Philosophen-Wesen geäussert. Ich hänge diese Anmerkung hier an. Herr Kant foderte mich durch den Aufsatz, den ich meinem ersten Schreiben beyfügte, auf, die Gründe worauf diese Anmerkung ruhte an den Tag zu legen, oder mich als einen Beeinträchtiger der Philosophen-Zunft züchtigen zu lassen. Ich legte diese Gründe dar. Wie kann also dieser Philosoph in seinem zweiten Aufsatz über den Philosophen-Frieden, den ich hier anhänge, sagen, ich wäre unerwarteterweise gegen den Kritizißmus aufgetreten?

War etwa zu erwarten, daß ich mich, ohne Anführung meiner Vertheidigungs-Gründe geduldig der Züchtigung unterwerfen würde? Gewiß nicht! Bessere Gründe waren vielleicht zu erwarten, und ich versuche nun, wenigstens die vorigen deutlicher zu machen.

Nur so viel habe ich geglaubt von mir sagen zu müssen. Die Begierde nach dem monstrari digito, et dicere hic est, ist nicht in mir, noch weniger die, grossen Männern in den Weg zu treten. Wie könnte ich? Und ach, wer wollte uns Arme, gern noch ärmer machen! Am wenigsten trachte ich nach litterarischer Unsterblichkeit. Hätte ich je danach getrachtet; so würde ich nun von dieser Eitelkeit geheilt seyn, da ich sehe, daß die litterarische Laufbahn, wie bey den Olympischen Spielen, auch Knaben offen steht, und daß die Brabeuten an den Schran-

ken so viele Kronen nach Miltons Erfindung austheilen: Kronen die Kronen scheinen, für Köpfe die Köpfe scheinen. [5])

Alle meine Schriften sind nur Conversationen vor oder mit dem Publicum, und Apologien für Conversationen verwickeln nur in kleinstädtisches Geklatsch, vor welchem ich einen bestimmten Abscheu habe. Dieses mein zweites Schreiben ist also auch nicht sowohl Apologie des vorigen, noch Widerlegung des Kantischen neuen Aufsatzes, als fortgesetzte Conversation bey Gelegenheit des Philosophen-Friedens, den Herr Kant in diesem neuen Aufsatz uns verspricht. In diesem Gesichtspunkt bitte ich die Herren

[5]) What seemd his Head
The Likeness of a kingly Crown had on.

Was schien sein Kopf,
Hatt' Etwas auf, das eine Crone schien.

Milt. Parad. lost. II. B. 672. v.

Kritizisten überhaupt, dieses Schreiben anzusehen. Diejenigen Herren Kritizisten, welche in dem Journal Deutschland, im Fichteschen, im Jacobschen Journal, und vielleicht sonst wo, in dem ihnen eigenen Ton, sich über mein erstes Schreiben herausgelassen haben, bitte ich aber insbesondere, daß sie dieses zweite Schreiben nicht für einen Versuch halten, sie um das Chier Privilegium zu bringen, dessen sie sich gegen mich bedient haben, und bey welchem sie, unbeneidet, und ungestört von mir, so lang verbleiben mögen, bis sie ihm selbst entsagen wollen. [6])

[6]) Einige Chier führten sich einst in Sparta sehr ungesittet auf. Da gaben ihnen die Ephoren das Privilegium: Ungesittet zu handeln, ohne sich zu schämen. Plut. Apopht. Lac. Ed. Reisk. Vol. VI. p. 867.

Zweytes Schreiben.

Das, mein Lieber, habe ich wohl vorausgesehen, daß dir die Blättchen der Kritizisten gegen mein voriges Schreiben an dich, mehr als mein eigenes Schreiben an dich, den Lusten, dich ihrer Leitung hinzugeben, benehmen würden. Diese Blättchen enthielten doch alle so wenig Sache! Sie waren alle in einem so unurbanen Secten-Ton, in einem so ungenialischen Secten-Geist geschrieben, daß sie ihrer Sache mehr schaden mußten, als nutzen. Den einzigen Vortheil habe ich aus diesen Blättchen erhalten, daß ich durch sie wieder an den weisen Rath des Bias erinnert wurde: Laßt uns sachter singen, wegen der Knaben!

Der Stifter der kritischen Philosophie spricht in dem Aufsatz, den ich dir hier zuschicke, in einem anständigern Ton. Er verkennt mich wenigstens nicht ganz, und was er an mir verkennt, davon ist es nicht werth der Mühe ein Wort zu reden. Der Gegenstand der bey der kritischen Philosophie zur Sprache kommen muß, ist zu wichtig, als daß man, wenn von ihm die Rede ist, Personen mit Sachen vermischen sollte. Nur so weit, dünkt mich, muß man bey diesen Betrachtungen auf Personen sehen, daß man bestimme, wer über diesen Gegenstand ein Recht zu reden habe?

So lange schulgerechte Philosophen schulgerecht mit einander philosophiren, dürfen offenbar auch nur Schulgerechte sich in ihre Untersuchungen einmischen. Sobald aber diese schulgerechte Philosophen die gemeine Meinung, von Religion, Staats-Verband, Menschen-Sinn und Sittlichkeit fixiren wollen; sobald wird ihre Disputation öffentliche Sache, und gehört unter die actiones

publicas, bey welchen, nach den Gesetzen, jeder aus dem Volk klagen kann. Ich bin jedoch weit entfernt Kläger zu seyn. Ich gebe nur Betrachtungen, wo möglich um zu verhüten, daß nicht, wie in dem Gracchischen Tumult zu Rom, die Thaten der Thorheit den Tempel der Eintracht bauen. [1])

Daß die kritische Philosophie die Meinung des Publicums über das, was uns alle so nahe angeht, fixiren will, liegt vor Augen.

Ein Schwarm kritischer Schüler, und Schüler-Schüler will alles nach Kantischen Grundsätzen umschmelzen und modeln, und Herr Kant giebt die Absicht, der kritischen Philosophie in alles Einfluß zu verschaffen, in dem Aufsatz vom Philosophen-Frieden selbst deutlich unter zwey Figuren an. Er stellt einmal die Philosophen als krieg-

[1]) Ἔργον ἀπονοίας ναὸν Ὁμονοίας ποιεῖ. Plut. C. Gracch. C, 17.

führende Mächte dar, die im Begrif sind Friede zu machen; also die Grundsätze, nach welchen man künftig denken soll, vertragsmässig festzusetzen. Und dann zum andern, sind nach ihm die Philosophen die geprüften und gestempelten Aerzte, welche die allgemeine Epidemie des Unverstandes heilen sollen.

Wir wollen den Philosophen ihr Königs-Recht nicht streitig machen. Sie haben immer so viel Anspruch darauf als die Grille des Anacreons. [2]) Aber da bekanntlich, wann die Könige streiten,

2) Ὀλίγην δρόσον πεπωκὼς
βασιλεὺς ὅπως ἀείδεις. Od. 43.

Trunken von ein wenig Thau,
Singst du wie ein König.

Nicht als ob die Könige oder die Philosophen schön sängen, sagt ein Anmerkungenmacher, sondern weil sie so hoch über uns sitzen. Ich glaube das Tertium-Comp liegt in dem folgenden Vers. σὰ γάρ ἐστι κεῖνα πάντα. Denn das gehört alles — Den Königen Land und Leute; den Philosophen Sinn und Unsinn.

die Argiven mißhandelt werden; so erlauben auch die größten Monarchen, bey ihren Friedens-Schlüssen, den geringsten Unterthanen, ihre Rechte und ihr Interesse, wenigstens durch Vorstellungen, zu wahren. Und kein Arzt ist so stolz auf seine Facultäts-Inful, daß er nicht dem Patienten, den er curiren will, erlauben sollte, die Besorgnisse, die er bey dem Gebrauch seiner Arzeneyen haben kann, zu entdecken.

Es scheint mir also, daß, sowohl bey dem bevorstehenden Philosophen-Frieden, als bey der versuchten Kur der Epidemie des Unverstandes, jedermann ein Paar Worte mitreden dürfte. — Doch lassen wir die Tropen, sie geben oft der ernstlichsten Sache, ich weiß nicht welche komische Wendung.

Die kritische Philosophie würde vielleicht nie entstanden, nie so begierig von einigen deutschen Cabinets-Gelehrten aufgenommen und als neues Evangelium verkündigt worden seyn,

wenn man nicht zwo Classen von Philosophen verwechselt, und die Sünden der einen Classe der andern aufgebürdet hätte. Diese zwo Classen sind die Dogmatologen und die Dogmatisten. Ich erfinde, zum Lob der Menschheit, die Sache nicht, ich benenne sie nur, weil ich mich nicht erinnere, daß schon ein eigener Name für beyde, sehr unterschiedene, aber doch nahe an einander gränzende Schulen, wenn anders die Dogmatisten eine Schule haben können, erfunden worden wäre. Ich muß ihren Unterschied, wie ich ihn einsehe, angeben.

Alle Philosophen suchen die Wahrheit, alle finden, wenn man ihre Arbeit genau betrachtet, nur ihre Fußstapfen. Sie unterscheiden sich auch nur durch die verschiedene Weise, wie sie diese Fußstapfen brauchen und verfolgen. Ich glaube vier solche verschiedene Weisen gefunden zu haben, und nach diesen theile ich die Philosophie aller Zeiten, in vier Classen ein. Das darf ja wohl ein Zuschauer?

Die erste Classe dieser Philosophen, die älteste und gemeinste, begreift die Dogmatologen. Diese glauben mit der Fußstapfe der Wahrheit, den Fuß selbst, und die ganze Göttin die sie eindrückte, gefunden zu haben. Sie geben in ihren Systemen vollständige Bilder der ganzen Gestalt, mahlen jeden Zug ihres Gesichts, jede Locke ihres Haars, jede Falte ihres Gewands, und sind meist so verliebt in ihr Bild, daß sie die Lanze gegen jeden aufheben, der es nicht schön und nicht treu gleichend findet.

Die zweyte Classe der Philosophen enthält die Sceptiker und alle allgemeine Zweifler. Diese sahen neben dem Fußtritt der Wahrheit den Fußtritt des Irrthums. Die Philosophen dieser Classe neigten sich zu sehr hin, um den Unterschied von beyden in der Nähe zu beobachten, aber indem sie sich über sie hinbogen, verhauchten sie den Staub in den die Fußtritte der Wahrheit eingedrückt waren. Ihre Umrisse fielen in einander und nichts blieb mehr übrig, wonach man

sie von den Fußtritten des Irrthums hätte unterscheiden können. Aergerlich über die Mühe, die sie nun verlohren hatten, ebenten sie endlich die ganze Fläche aus, und riefen ihren Schülern: lauft nun wohin ihr wollt, ihr kommt doch endlich irgend wohin!

Der Kritizismus steht in der dritten Classe. Er sahe vorsichtiger in die Fußstapfen; er ahnete, daß sie freylich wohl auf irgend einen Fuß sich beziehen könnten; auch sahe er, daß die Formen der Fußstapfen verschieden wären; daß einige tiefer und reiner eingedrückt wären, andere schwankender und minder deutlich. Da er aber schlechterdings aus dem Eindruck der Sohle, nicht auf die Form des Reihens, noch weniger des Schenkels schließen wollte; so dünkte es ihm, daß er seinem Philosophen-Amt genug gethan habe, wenn er ganz von dem Fuß abstrahirte, nur die deutlichen Spuren für Spuren der Wahrheit hielt, und sich dann blos damit beschäftigte, diese deutliche Fußstapfen in die

Länge, Breite und Tiefe auszumessen. Dieses Messen schien ihm nun allein Philosophie, und er rief seinen Schülern zu: hier nehmt dieses Maas! Macht dem Thier eurer Sinnlichkeit Sohlen hiernach; und geht auf ihnen so weit ihr kommt! wo ihr aber mit ihnen nicht weiter fortkommt, da bettelt und postuliret andere!

Die vierte Classe — es ist natürlich, daß ich die Classe meiner Lieblings-Philosophen auf die letzt verspahre — die vierte Classe der Philosophen enthält die Dogmatisten. Auch diese sahen von der Wahrheit mehr nicht als ihre Fußtritte, aber sie entdeckten über ihnen ein leitendes Licht, einen Strahl von Himmels-Duft, wenn auf den Spuren des Irrthums nur Nebel und Erdendünste schweben. Diesem Licht folgen sie nun, und wo sie diesen Himmels-Duft athmen, da denken sie habe die Wahrheit gewandelt, da hoffen sie, die Wahrheit künftig einmal jenseits des Grabes zu sehen, und schon nun, diesseits mit Wohlgefallen von ihr gesehen zu werden. Der

innere Sinn wodurch sie dieses Licht sehen, diesen Himmels-Duft empfinden, ist ihnen über alles heilig, und ihn in ihren Schülern zu wecken, zu bewahren, zu nähren, ist ihnen wichtiger als sie zu belehren.

Laß uns nun wählen unter diesen vier Classen, denn dir ist bey dem Eintritt in dein männliches Alter die Wahl noch frey, und ich bin bereit bis an den letzten Schritt, zu verlernen was falsch und bös, zu lernen was gut und wahr ist!

Die Philosophen der ersten Classe sind mehr Despoten als Lehrer, mehr Poeten als Philosophen. Ich mag ihre Gemählde und Gewebe manchmal in der philosophischen Geschichte gern ansehen, aber in unsern Herzen dürfen wir keins von fremder Menschen-Hand aufhängen, so lange wir selbst noch mahlen und weben können.

Die Philosophen der zweyten Classe treiben mehr Muthwillen als Philosophie, und die

Tage des Muthwillens sind für dich und mich vergangen.

Es bleibt uns also nur die Wahl zwischen dem Kritizismus und dem Dogmatismus. Laß uns sehen wie sie verschieden sind, ob sie sich vereinigen lassen, oder wie weit wir, wenn wir uns für den Einen erklären, dem Andern entsagen müssen.

Diese beyden Philosophen-Classen sind nur in der Frage verschieden, die sie an die Philosophie thun. Die Kritizisten fragen: wie findet der Verstand Wahrheit? die Dogmatisten, wie findet der Mensch Wahrheit?

Du erkennst leicht, daß diese Fragen nahe an einander gränzen, daß sie aber zwo andere Fragen voraussetzen, die beyde Philosophen wie durch Sphären trennen. Diese andere Fragen sind: gehört der Mensch dem Verstand; oder gehört der Verstand dem Menschen? die Kritizisten

behaupten jenes, die Dogmatologen dieses. Die Dogmatisten aber sagen, daß beyde nur in unzertrennter Gemeinschaft stehen, keins ohne das andere seyn könne, jedes von seinen Ansprüchen dem andern, wie es die Natur der Gemeinschaft fodert, etwas aufopfern müsse.

Die Behauptung der Kritizisten ist nicht neu. Schon Aristoteles sieht den Menschen nur als Anhang mehr, nur als Gefängniß des Verstandes an, nur als Bley-Kugel, die dem Verstand angehängt worden ist, um seinen gränzlosen Flug in den gränzlosen Aether zu erschweren. Ganz in dem Geist dieses Philosophen sehen die Kritizisten in dem Menschen nur zween Theile. Verstand und Sinnlichkeit. Jener ist ihnen alles was denkt, dieser, alles was fühlt und empfindet. Sie ahnen in der Sinnlichkeit keinen Unterschied. Aristides Wonne in dem Gefühl seiner Gerechtigkeit, ist ihnen eben so gut Sinnlichkeit, als Alzibiades Gefühl am Busen einer Phrine. Ist das nun so, wer zweifelt dann noch, daß die

Sinnlichkeit, sie sey fein oder grob, in der praktischen Philosophie so wenig Recht zu reden habe, als in der theoretischen? Selbst das Ich kommt alsdann hier und dort uur bittweis in Betracht. Nur ihm zu gefallen postulirt die praktische Vernunft, Gott und Unsterblichkeit; und die theoretische nimmt dieses Ich nur an, um die Einheit der Verknüpfung aller Vorstellungen auf ein Transcendentales Princip a priori gründen zu können. Ein Auswuchs, oder ein Sommer-Schoß der kritischen Philosophie will dem Ich auch diesen Platz nicht einmal gönnen, sondern kündigt ihm vielmehr die völlige Vernichtung an, sobald die Denkkraft ihr letztes Ziel erreicht hat.

Ist die Philosophie einmal so weit gekommen; so bleibt dem Verstand nichts übrig, als nur, sich selbst zu betrachten, nichts als nur sich selbst zu trauen und die ganze Sinnlichkeit, das ganze System der menschlichen Empfindungen, alles was seinen Begriffen und Vorstellungen Stoff giebt, wird dann mehr nicht für ihn, als was

der Steinbrecher für den Phidias war. Aber die Philosophie giebt dann auch mehr nicht als Kunstwerk, und dazu nur seelenloses Kunstwerk, nur Herme, die den Menschen, welcher sich durch sie hat einschliessen lassen, von der ganzen lebendigen Natnr, von seiner eigenen Natur ausschliessen muß.

In der Schule der Dogmatisten verkennt die Philosophie die Verwandtschaft der Denkkraft mit der Sinnlichkeit und der Empfindung nicht. Sie findet das Band, welches Denken und Empfinden und innern Sinn vereinigt, in der Vernunft, die am Ende selbst ein Gefühl ist, das sich nicht zu einer Vorstellung machen, nicht erklären, nicht bis auf das äusserste analisiren läst. Der Dogmatist sieht die Vernunft für den innern Menschen an. Er fragt sie bey dem theoretischen Gebrauch ihrer Kräfte nicht, wer sie berechtigt Synthesen zu binden; sondern was sie dazu zwingt? Im praktischen nicht, warum sie das Gute wirkt; sondern warum sie das Böse geschehen läst?

Der Dogmatist erkennt in der Vernunft eine doppelte Wirksamkeit: Wirksamkeit im Denken, Wirksamkeit im Handeln. Wird die Vernunft als wirksam im Denken betrachtet; so nennt er sie Verstand: wird sie als wirksam im Handeln betrachtet; so nennt er sie Wille. Beydes Handeln und Denken entsteht aber aus einem leidenden Gefühl und endigt sich in den Empfindungen.

Diese Empfindungen hat die Natur der Vernunft gegeben. Sie hat sie bestimmt, beschränkt, geheiligt. Die Empfindung, durch welche die Wirksamkeit zu denken erregt wird, und in welcher sie sich endigt: heist das Gefühl des Wahren; die, wodurch die Wirksamkeit des Handelns erregt wird, und in welchem diese sich endigt: heist das Gefühl des Guten.

Die Vernunft vermag diese Gefühle nicht anders zu machen als sie dieselbe von der Natur empfangen hat, aber ihre Wirksamkeit kann erschlaffen, die Wirksamkeit des Denkens kann

gegen die Wirksamkeit des Handelns ihr Verhältniß verlieren, und dann erschlafft immer das Gefühl mit. Der Zustand dieser Erschlaffung ist die Krankheit der Vernunft. Wenn die Wirksamkeit der Vernunft im Denken erschlafft, dann wird der Mensch dumm; erschlafft die Wirksamkeit der Vernunft im Handeln, dann wird er Thier und also in Rücksicht auf das, was der Mensch seyn soll und kann, böse. Ueberschreitet aber die Wirksamkeit im Denken das Verhältniß gegen die Wirksamkeit im Handeln, dann wird die Vernunft leer und schwärmt kalt. Ueberschreitet die Wirksamkeit im Handeln ihr Verhältniß gegen die Wirksamkeit im Denken, dann wird der Mensch Fanatiker und heisser Schwärmer. Dem Dogmatisten scheint es, daß der Zweck der Philosophie kein anderer seyn könne, als der, beyde Wirksamkeiten in ihrem Leben und in ihrem Verhältniß zu erhalten. Denn das hält er für das Werk der Weisheit!

Die Philosophie, welche blos die Wirksamkeit des Denkens bearbeitet, und welche das Handeln

nur als Erscheinung, die mit dem Denken nur einen beziehungsweisen Zusammenhang hat, ansieht; hält der Dogmatist für eine falsche Philosophie. Du weist das Wort Sophia hies bey den Alten einmal, die Weisheit; dann aber auch zum andern, die Vortreflichkeit in jeder Kunst. Die menschliche Sophia, insofern sie Weisheit heist, hat immer den Menschen, wie die Natur ihn gemacht hat, in seinem ganzen Umfang und allen seinen Verhältnissen vor Augen und setzt sich ihn überall ganz zum Zweck; die menschliche Sophia, insofern sie Vortreflichkeit in einer Kunst heist, setzt nur die Kunst zum Zweck, ohne sich zu bekümmern, ob die Kunst, Mittel-Zweck oder letzter Zweck ist, ob sie nutzt oder schadet, ob sie brauchbar ist oder nicht. Da nun der Dogmatist bey seiner Philosophie sich den Menschen so in das Aug nimmt, wie es die Weisheit fodert; so glaubt er, daß seiner Philosophie allein, dieser Name, in der Bedeutung zukomme, in welcher er zuerst erfunden worden ist. In der andern Bedeutung macht er ihn

niemand, am wenigsten den Kritizisten streitig. Wie sollte er das, da er so lang mit dem Kritizisten den nämlichen Berg gehen muß!

Wenn die menschliche Vernunft sich selbst zum Gegenstand ihres Denkens macht; so muß sie beobachten, daß unter den unzähligen Modificationen des menschlichen Gemüthes, beynahe alle, dem Stof nach, aus fremder, von der Wirksamkeit des Denkens verschiedener Wirksamkeit, erregt werden: daß aber, so weit sie denkend ist, die Form, in welcher dieser Stof das Gemüth modificirt, durch ihre eigene Wirksamkeit im Denken gegeben wird. Daß eben sie, diesen von ihr formirten Stof, nach eigenen Gesetzen des Denkenden bindet und ordnet; daß es also ein wichtiges Problem für die Vernunft sey: zu unterscheiden, was der Vernunft in ihrem Gedanken-System, an Stof, gegeben worden ist, und was sie selbst in dasselbe an Formen und Verbindungs-Mittel beygetragen hat. Und daß sie die Auflösung dieser Frage aus ihrer unmittel-

baren Anschauung ihrer Wirksamkeit im Denken, a priori finden könne und müsse.

Alle diese Beobachtungen, die, der Sache nach, den Philosophen wohl lange vor Augen gestanden haben, die aber nie so scharfsinnig aus einandergesetzt worden sind als nun, verdankt der Dogmatist dem Kritizismus, und willig verfolgt er mit ihm diesen Weg, mag vielleicht so gar oft sein theoretisches Lehrgebäude, als Vorstellungs-Art, über welche es nicht der Mühe lohnt zu streiten, zum Theil annehmen. Aber, wann der Kritizismus die denkende Vernunft ganz allein in diese, durch ihre eigene Wirksamkeit gezogene Kreise bannen will; wann er den Erscheinungen, mit dem erschienenen Object, keine andere Verbindung, als ein frostiges, vieldeutiges Beziehen verstattet; wann er den Grundsätzen, nach welchen die Vernunft den von ihr formirten Stof einigt, blos eine subjective Realität giebt, welche in dem was ausser dem Menschen ist, vielleicht gar nichts ähnliches habe, weil

die Vernunft von dem Allem nichts erfahren noch wissen könne; wann der Kritizismus überhaupt, alles, was die Vernunft von den Objecten erkennt, was sie auf die Objecte ausser uns anwendet, blos als Bedingungen des Erkenntniß-Vermögens ansehen will, wann er Substanz und Ichheit blos als solche Bedingungen in sein System aufnimmt; wann er alles intellectuelle, was die Vernunft aus der Ordnung und Vereinigung ihrer Erfahrungen, und selbst aus den Regeln und den Grundsätzen abzieht, nach welchen sie ordnet, wann er das alles ganz aus dem Kreis einer objectiven Philosophie ausschließt, und nicht verstatten will, aus diesem Intellectuellen, auf das Reelle ausser uns, zu schliessen; dann scheidet sich der Dogmatismus von dem Kritizismus, und sucht sich zwischen dem Dogmatologen und dem Kritizisten einen Mittelweg, auf welchem er das richtige Verhältniß zwischen seiner Wirksamkeit zu denken, und seiner Wirksamkeit zu handlen, allein erhalten zu können, hoft.

Der Dogmatist kommt allerdings in nicht geringe Verlegenheit, wann er genöthigt wird Rechenschaft von diesem Weg zu geben. Wer diese fodert, fodert von ihm beynahe das, was Plato das geheimnißvolle fünfte Stück alles Wissens nennt. Das zu bezeichnen, dazu fehlen ihm Worte, und fände er auch Worte; so müßte doch in dem, dem er sich erklären will, das richtige Verhältniß der beyden Wirksamkeiten der Vernunft noch übrig oder doch herstellbar seyn. Nur etwa folgendes kann, dünkt mich, der Dogmatist von dem Weg sagen, auf welchen er seine Schüler führt.

Der Dogmatist ist so weit entfernt das Ding an sich, in seinem ganzen Umfang zu suchen, daß er nicht einmal begreifen kann, wie auf die Weise, nach welcher der Mensch denkt, es gefunden werden kann. Er kann sich aber auch nicht überreden, daß der Stof seines Denkens, für den Menschen, mehr nicht als Beziehung auf Dinge ausser dem Menschen seyn sollte, wie

etwa der Opern Alexander eine Beziehung auf den Mazedonischen, oder der Zustand im Traum Beziehung auf den wachenden Zustand ist. Er behauptet vielmehr, daß alle Veränderungen in unsern äussern Sinnen viele Dinge voraussetzen, welche die reale Eigenschaften haben, auf solche Sinnen so wirken zu können: das Gefühl des Lichtes, etwas dem menschlichen Aug leuchtendes, das Gefühl des Schalles, etwas dem menschlichen Ohr schallendes. Er behauptet ferner, daß den Begriffen seiner denkenden Vernunft etwas analoges, in den Wesen ausser dem Menschen, unterliege; dem Begriff Räume, irgend eine Art des Auseinanderseyns der Dinge, dem Begriff Zeit, irgend eine Art der Folge der Veränderungen der Dinge, dem Begriff All, nicht die Allheit, sondern etwas das in irgend einem Betracht allen Dingen die in dieser Rücksicht real sind zukommt; dem Begriff Nothwendigkeit, etwas das entweder unter einer allgemeinen Bedingung des Seyns, allem Realen, oder unter besondern Bedingungen, einigen zukommt. Der Dogmatist

geht noch weiter und behauptet ferner: daß, wie der Verstand in dem Menschen das Mannigfaltige seiner Erscheinungen intellectuel ordnet, bindet und einigt, auch Etwas seyn müsse, daß die Dinge ausser ihm real, ordne, binde und einige, und daß, wie der Verstand des Menschen, als intellectualer Ordner, Binder, Einiger sich von dem Geordneten, Gebundenen, Geeinigten unterscheidet, auch ausser ihm, und ausser den geordneten Dingen, ein solches real, ordnendes, bindendes, einigendes Wesen seyn müsse. Dieses Wesen nennt er Gott, den Inbegriff des Geordneten ausser dem Menschen und in dem Menschen, nennt er Natur.

Diese Natur kennt und verfolgt der Dogmatist nicht weiter als in ihrem Verhältniß gegen den Menschen. Er kennt nur von ihr, wie der Astronom von dem Mond, die eine Seite die ihm zugekehrt ist. Von der Gottheit kennt er aber nur ihr Daseyn und deswegen schreibt er ihr, als Philosoph, nur diejenigen Eigenschaften zu, ohne

welche sie das ordnende Wesen nicht seyn könnte, und das alles nur analog mit den Eigenschaften, die er in der Vernunft des Menschen erkennt, Kraft, Weisheit, Wissenschaft, Güte, und dann bestimmt er die Grade dieser Eigenschaften nur negativ, weil er zwar das Seyn der Gottheit, als Philosoph behauptet, die Bedingung der Möglichkeit alles Seyns überhaupt aber, nicht erkennt. Er schreibt also der Gottheit Allmacht zu, weil das alles ordnende Wesen keine Gränzen seiner Macht haben kann, als die Gränzen der Möglichkeit seines Daseyns; so Allwissenheit, Allgegenwart, Allweisheit, Allgüte, lauter Begriffe, die in Rücksicht auf die Bestimmung der Grenzen dessen was sie bezeichnen, für den Menschen, negativ sind, und nur die, bey dem Daseyn mögliche Unendlichkeit angeben —

Ich kann und will nur die Aussenlinie der Theorie des Dogmatisten zeichnen, denn seine Behauptungen allein sind doch nur Glaubensbekenntnisse, und auf diese kommt es in der Philosophie nicht an; sondern auf die Beweise.

Diese Beweise zu geben, ist aber gerade das, was den Dogmatisten so verlegen macht. Er hat keine als den Beweis ad absurdum, und dieser setzt immer am Ende Axiome voraus. Der Mathematiker kann solche Axiome sehr philosophisch voraussetzen, weil diejenigen, welche er braucht, aus der Möglichkeit zu denken, fliessen. Will der Dogmatist aber in der Metaphysik seine Behauptungen auf Axiome gründen; so muß er solche annehmen, die nicht blos auf der Möglichkeit zu denken, nicht einmal auf der Möglichkeit des Seyns überhaupt, sondern auf der Möglichkeit des Soseyns ruhen; das ist, er darf nicht wie Decartes die Vernunft des Menschen blos fragen: bist du? sondern er muß sie fragen: bist du ein denkendes und handelndes Wesen, dessen ganze Wirksamkeit aus Empfindungen ausgehet, und auf Empfindung zurückkehrt, und das nur dann gesund und ganz ist, wenn dein Denken und Handeln in gehörigem Verhältniß unter sich und gegen diese Empfindungen steht? — Welche Frage? welche Voraussetzung bey dieser Frage?

wie kann der Dogmatist diese Frage an diejenigen thun, welchen das Denken alles ist? an diejenige, deren Denkkraft ihre Freyheit verlohren hat? — Denn Freyheit ist, die Kraft, einer Kraft sich selbst zu beschränken. Nur die Vernunft die das Verhältniß des Denkens gegen das Handeln noch erhielte, hat diese Freyheit. Du wirst die eigentliche Verlegenheit, in welche der Dogmatist bey seinem Beweis ad absurdum fällt, erst dann recht einsehen, wenn du den Beweis siehst.

Die Frage welche zwischen dem Kritizisten und dem Dogmatisten zu entscheiden ist, ist nicht die: Ob die Art zu denken, wie der Mensch denkt, die einzige mögliche ist? Beyde sagen Nein! Auch nicht die, ob die Erfahrungskenntnisse des Menschen ihn berechtigen, Etwas über Uebergang des Unendlichen ins Endliche, über die Entstehung der Welt und dergleichen zu entscheiden? Auch dieses versagen beide dem Menschen. Sie ist endlich auch nicht die, ob das was die Vernunft genöthigt wird durch ihre eigene Wirk-

samkeit hinzu zu setzen, um das Mannigfaltige der Erscheinungen zu einigen, zu ordnen, zu binden, selbst um Erfahrungs-Urtheile zu begründen, eben auf die Weise wie sie es hergiebt, eben auf die Art wie sie die Vorstellungen ergänzt, in dem Ding ausser ihr sey, nämlich Einfachheit, Unendlichkeit, Kraft, Ursache u. s. w. Auch das behauptet der Dogmatist auf keine Weise. Das hingegen scheint mir die einzige Frage zu seyn, die den Kritizisten und den Dogmatisten trennt: ob in den Dingen ausser uns nicht Etwas so analoges mit diesen Zusätzen der Vernunft sey, daß wenn die Vernunft richtig ergänzt hat, und richtig aus diesen ihren Zusätzen schließt; der Mensch sicher auf solche Noumena bauen könne. Zum Beyspiel, wenn er aus gewissen, immer auf einander folgenden Erscheinungen, nach deren gehöriger Prüfung, in der vorhergehenden den Grund der Entstehung der folgenden sucht, und das was blos als vorhergehende Erscheinung in seiner Erfahrung lag, so weit ergänzt, daß er diese nun als Ursache denkt; wenn er zu der Erfahrung der

Gleichförmigkeit dieser Folge, den Begriff Gesetz hinzu thut; wenn er diesen Begriff auf alle seine Erfahrungen erweitert, und daraus schließt, es müsse ein Gesetzgeber seyn; und wenn er dann diesem Gesetzgeber die Eigenschaften zuschreibt, die er als ein solcher haben müsse, um Ursache und Wirkung allgemein übereinstimmend zu verbinden. In einem Wort: Ob, um die Sprache der Kritizisten zu reden, denn diese affectiren daß sie keine andere verstehen, ob die Vernunft das Recht habe zu behaupten, daß das, was sie nothwendig braucht, um ihre Begriffe zweckmässig zu ordnen, zu einigen, zu binden, Etwas analoges in der zweckmässigen Natur-Einheit habe?

Ueber dieses Recht der Vernunft streiten nun, wie ich die Sache sehe, die Kritizisten und die Dogmatisten. Die Kritizisten wollen, daß die Dogmatisten sich dieses Rechts, nur unter der Gestalt einer Usurpation anmassen und verlangen von der Vernunft, die philosophiren will, Beweis ihres Titels, ihres Rechts-Anspruchs. Der Dog-

matist aber sieht dieses für ein angebohrnes Recht an, das er nicht zu erweisen brauche, das so ganz in dem Wesen der Vernunft liege, daß wer es ihm streitig machen wolle, zugleich behaupten müsse: die ganze Menschheit sey ein Affengeschlecht, das entweder der absurdeste aller Zufälle so unübereinstimmend mit der ganzen Natur hingeworfen habe, oder das, nicht der Gott den man sich denkt oder in sich fühlt, sondern irgend ein berauschter Jupiter auf Ida, zu einem werthlosen Joujou, das an seinem Finger, in müssigen Stunden, auf- und ablaufe, oder als ewige Schraube geschaffen habe, die den Erdeklumpen herumschiebe, und nie etwas fest mache.

Siehe hier das Argumentum ad absurdum, womit der Dogmatist seine bescheidene Ansprüche an Wahrheit, sein beschränktes Recht behauptet. Und ist es nicht wahr, daß wenn die Formgebung der denkenden Vernunft, wenn die Grundsätze, nach welchen sie diese Formen den Erscheinungen

anpaßt, in dem Wesen der Dinge ausser uns, und in dem Zusammenhang derselben, Nichts analoges haben; wenn Nichts in dem Wesen ausser uns ist, das die Gegenstände, selbst die, die Erscheinungen in uns erregen, nach seiner Art harmonisch ordnet und einigt, wie die Vernunft, ihrem Wesen nach, sie ordnen und einigen muß; ist es nicht wahr, daß alsdann, Welt und Mensch, ganz verschiedene Wege gehen können; und daß der richtigste, bescheidenste Verstand alsdann, vielleicht nicht besser ist, als ein armseliger Handwerksmann, der auf seiner Werkstadt in der Wüste Sara sitzt, und den Sonneverbrannten Staub um seine Leistenformen schlägt; sein ganzer Reichthum Leistenformen, seine ganze Kunst, den Staub den Formen anzupassen, und sein ganzer Stolz, daß der angepaßte Staub sich auf Schuhe bezieht? — Ist das das Werk der Philosophie, die Vernunft so herab zu würdigen, so unter den Instinct des Thiers, der doch mit Sachen, nicht mit Formen spielt, hinunter zu setzen? Ist das die Philosophie die wir Deutschlands Stolz nennen?

womit wir uns über die Britten, Franken, und wer weis wen erheben wollen? Ist das das Evangelium das wir der Menschheit predigen wollen? O wahrlich, wenn die Philosophen auf diese Bedingung Friede anbieten, so ist es Friede wie die Ost- und West Gengiskane ihn anbieten: Rückgabe eines verhetten, verwüsteten, bis in die Keime des Lebens und der Fruchtbarkeit verödeten Bodens! Wenn die geprüften, gestempelten academisch infulirten Philosophen-Aerzte auf diese Art unsre Krankheit curiren wollen; so ist ihre Cur, nicht Cur, sondern Ansteckung, Einimpfung der unheilbarsten Krankheit, — sie ist Verstümmelung, die ärger ist als irgend eine Krankheit, denn sie tödtet das Gefühl der Wahrheit, reißt aus unsern Herzen — wahrlich nicht ohne Blut, wo noch Blut ist —. das Zutrauen auf die Gottheit; zerstört die Zufriedenheit mit dem Gang der Natur, raubt uns auf ewig den Frieden in uns, und macht uns taub für die schöne Harmonie, die uns alles liebe, lieb, alles schöne, schön macht, die dem Glück, die Freude aus-

streuende Hand eröffnet, dem Unglück den heilenden Balsam tröstender Hoffnungen reicht!

Aber sie fühlen das selbst, sagt man. Sie erlauben zum Lebens-Gebrauch wohl über die Gränze des sensibelen auf das intelligibele hinaus zu ahnen, irgend einen Gott zu postuliren, vielleicht gar zu glauben, und halten selbst das für einigen Gewinn in der Speculation, und noch mehr in der Praxis, vielleicht gar, wenn sie recht gütig sind, für den wahren Zweck und die Natur-Bestimmung unsrer Vernunft. [3])

Soll das Herz oder der Verstand diese Postulate machen? Ach das Herz! Ist es dem gegeben, wenn es einmal mit dem Wahrheits-Gefühl gebrochen hat, sich wieder mit ihm zu versöhnen, wie es ihm gefällt? Wer einmal sein Gefühl der Ehre zum Schweigen gebracht hat, weckt es nie wieder; wer einmal die reine Liebe besudelt hat,

[3]) Schmid Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse. 2te Auflage. S. 129.

kann sie nie mehr reinigen; und wessen Kopf einmahl die Schranken des Denkens überschritten hat, dessen Herz kann sich nie wieder in sie hinein fühlen. Verstand und Empfindung müssen gleich fest an der Kette der Wesen hangen. Reißt sich eins von ihr los, so zieht es sicher das andere nach, und, nicht die Thräne im Aug, nicht der glühende Wunsch in der Seele, nicht das Aechzen der Verzweiflung knüpft es wieder an. — Auf die kühne Frage: Ist ein Gott? antwortet die Stimme Gottes in der Seele nur Einmal: Ich bin! Wer das zum zweytenmahl fragt, dem verstummt diese Stimme!

Das Band das uns mit der Gottheit, mit der höhern unsichtbaren Welt verbindet, ist nicht so fest geschlungen wie das, das uns an die Erde heftet. Jenes liegt nur um uns, und nur die reinen, schönen Gefühle unsrer Seele, müssen es anziehen und fester machen; aber an die Welt und die Sinnlichkeit hat die Natur uns selbst befestigt. Darum ist es möglich, daß ein Philo-

soph nach seinem System sagen kann: ich kann nicht beweisen daß das Feuer meinen Topf wärme, und daß er doch Feuer an den Topf lege, wenn er ihn warm haben will: Aber nicht eben so kann er, wo er sein Herz zu der Gottheit erheben will, es zu der Gottheit erheben, wenn er nach seinem System sich das Daseyn Gottes ungewis gemacht hat. Dort treibt die Noth, die grobe, fühlbar zwingende Noth auch die kranke Vernunft, zu handeln, als wenn sie gesund wäre: Hier ist keine Noth die treibt, und darum handelt hier der Kranke immer wie Kranker!

Aber, sagt man, soll ich um dem Gefühl des Herzens zu schmeicheln, lügend sagen, daß das Daseyn Gottes beweisbar wäre, wenn ich keinen Beweis dafür kenne? Nein! du sollst nur erst prüfen ob du gesund bist, ehe du deine Diät zur allgemeinen Diät machen willst, sollst erst prüfen ob du nicht selbst krank bist, ehe du andere curiren willst. Die Seele hat ihre Hypochondrie wie der Leib. Der Hypochonder zählt

seine Bettliegzeit nach Minuten, mißt seine Spaziergänge nach Zollen, seigt seine Getränke nach Theelöffeln, zirkelt seine Speise nach Messerspitzen ab, und wiegt seinen Schweiß nach Scrupeln. Er mauert sich ein gegen jedes ziehende Lüftchen und läutert den Sonnenstrahl der durch seine Fensterscheibe fällt. Eben so der Seelen-Hypochondrist! Auch der mauert sich ein, gegen jeden Hauch eines möglichen Irrthums; auch der verhüllt sich gegen jeden Schein eines ungespaltenen Strahls am Nimbus der Wahrheit; er zergliedert jeden Gedanken, bis er aufhört ein Gedanke zu seyn; er scheuert, reinigt, sublimirt jede Empfindung bis sie ein Syllogismus wird; jeder Blick auf das was ausser ihm ist, erregt ihm Krämpfe; alles, was mehr als Erscheinung ist, giebt ihm Fieber-Schauder, und es eckelt ihm vor seinem eigenen Ich, wenn es ihm anders vorgestellt wird, als eine Erscheinung an welcher alle andern Erscheinungen, als wie die Bienen an der Königin, in langen dichten Klumpen anhangen. Von dieser Hypochondrie sollte die Philo-

sophie heilen, nicht selbst sie geben. **Für den Menschen ist allzu rein gesponnene Wahrheit Irthum; und die Zuckung des allzuverständigen Verstandes, ist die Agonie der Vernunft.**

Der erste Schritt des Kritizismus war schön und machte der Philosophie Ehre. Er wollte nur aus der Hand des Dogmatologen, den eisernen Secten-Scepter, und aus dem Herzen des heissen Schwärmers die Fackel reissen, die ihn und alles um ihn her verbrannte. Aber, er sah nur was er vertilgte, nicht was er baute! Er stürzte die objectivirenden Secten und erbauete eine subjectivirende; er entriß sich der heissen Schwärmerey und fiel in die kalte. Die heisse Schwärmerey will gefunden haben was sie suchte, und hat es nicht gefunden: die kalte sucht, um zu verlieren. Beyde sind gleich stolz auf ihre Anmassung; beyde haben gleiche Verachtung gegen Alles was ihnen nicht anhängt; beyde führen gleiche Sprache. „Es ist" sagt einer der Erz-Jünger des neuen Kritizismus, „es ist Verbrechen gegen

"die Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die all-
"gemein mittheilbar sind. Aber die Natur selbst
"hat dieser Mittheilbarkeit Gränzen gesetzt. Sie
"hat für die Würdigen eine Philosophie auf-
"bewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen
"wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet,
"nicht nachgeheuchelt, nicht, auch von geheimen
"Feinden und Ausspäern nachgesprochen werden
"kann — ein Symbol für den Bund freyer
"Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie
"nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur
"ihnen verständlich, ein ewiges Räzel bleiben
"wird." [4])

Meynst du nicht einen Schottischen Meister vom Stuhl, über die Maurerey, einen Alchymisten vor seiner Retorte von dem allgemeinen Menstruum, einen Quaker aus seiner Tonne, von dem innern Licht reden zu hören? — Und, o blieben

[4]) Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. In Niethammers phil. Journal. III. B. S. 239.

sie nur, diese Würdigen mit ihrem Symbol, in ihren Logen, ihren Laboratorien, ihren Bet-Scheunen. Vielleicht können sie da die Inconsequenz besser verdauen, womit ein anderer weniger um die Empfindung des Herzens bekümmerter Kritizisten-Haufen, wenn er dem vorhin angegebenen Argumentum ad absurdum ausweichen will, die Ansprüche des Herzens, so gar zu Verstandes-Postulaten zu machen sucht. Diese sagen dann, nicht nur das Herz wünscht; die Vernunft selbst gebietet, anzunehmen, daß ein Gott sey! Wie? Eben die Vernunft die in diesem Augenblick sagte, weil ihr keine Erfahrung von Etwas Uebersinnlichen habt, so seyd ihr nicht sicher, daß ein Gott sey; eben diese Vernunft gebietet nun zu sagen: wir wollen es mit der Sache so genau nicht nehmen; wollen, wie etwa ein Catholisches Capitel, Gott postuliren, weil wir ihn nicht canonisch wählen können? Wer trägt das ausser den Schranken des Laboratoriums? Aber noch mehr! Wie kann die Vernunft gebieten? Wer gab ihr das Recht? wer machte sie zur Gesetzgeberin?

Die menschliche Vernunft ist keine Gesetzgeberin; sie ist nur eine Gesetzfinderin. Sie sucht, sie entdeckt, sie erkläret, sie commentirt die Gesetze; die Natur und der Herr der Natur giebt sie! Eine menschliche Vernunft die Gesetze macht, macht sie sicher schlecht. Die guten Gesetze sind, wie Montesquieu sie richtig erklärt: Sätze, die das Verhältniß der Ursachen und Wirkungen angeben. Dieses Verhältniß zu finden ist das Werk der Vernunft, und findet sie keinen Gott, so treibt sie ihren Spott mit uns, wenigstens ausserhalb dem Laboratorium, wem sie gebietet einen anzunehmen. Wem gebietet sie das? der Sinnlichkeit doch nicht! die speculirt nie; also sich selbst? Wie kann aber die kritische Vernunft sich gebieten, etwas als positiv ausser sich anzunehmen, wovon sie keine Erfahrung hat? Und was hat sie für einen Grund, sich ein solches Gesetz zu geben? Ich finde keinen als den, weil sie sonst sieht, daß sie selbst leer, und alle ihre Arbeit Spielerey ist. Wer hat aber noch durch Gesetze das Leere Voll, die Spielerey zu Ernst

gemacht? Und glaubt sie, daß sie das durch Gesetze thun müsse; so erkennt sie die ganze Gewalt des Argumentum ad absurdum. Denn alsdann gesteht sie, daß sie sich selbst nicht für absurd erklären kann, und daß sie es doch muß, wenn kein Gott ist.

Und nun glaubst du die Kritizisten musten, in die Enge getrieben, entweder den Dogmatisten freundlich die Hände bieten oder mit verhülltem Angesicht die ganze Stärke unsers Argumentum ad absurdum eingestehen? Nichts weniger! das Argumentum ad absurdum hat den Fehler, daß es nur wie eine Schaafpferge einsperren kann, aber auf dem Pferch-Acker kann es kein Grashälmchen wachsen lassen. Die gemeinsten und schlechtesten der Kritizisten sehen diese Philosophie nur an wie etwa ein Farben-Clavier, auf dem sie, wenn sie nur die Claves und die Aplicatur gelernt haben, alles durcheinander mischen können; oder wie die Kork-Küglein der Taschenspieler, die ihre Schule immer bewundert, wenn sie nur schnell

unter dem Becher hin und her laufen. Diese Kritizisten lernen irgend ein philosophisch-kritisches Wörterbuch auswendig, und ihr philosophischer Bart und Mantel ist lauter Terminologie. Sie sind die verächtlichsten aber doch die schädlichsten, weil sie den Verstand überreden er wirke, wenn er nur taumelt. Ein Argumentum ad absurdum hat auf diese keine Wirkung, weil die Cultur des Absurden gerade ihr Hauptzweck ist. Diese lassen ihre Jünger immer auf den Wahn, die Vernunft könne zugleich gebieten zu glauben und zu zweifeln. Eine andere Classe der Kritizisten antwortet uns trotzig auf unser Argument: wir sind vielleicht auch sehr absurde Wesen, sind es eure Pyrrhonisten, Lametristen, Helvetisten nicht auch? Lauft hin und glaubt einen Gott, damit ihr nicht ganz Menschen-Fresser werdet, und man doch noch ein wenig mit euch auskommen könne!

Eine dritte Classe der Kritizisten ist ehrlicher, und sagt gerade zu: wir gebieten nur einen

Doctrinal-Glauben an die Gottheit; wir sehen Gott in der Speculation nur als eine Hypothese an, „die man annehmen muß, weil wir keine „andere Bedingung als diese zu einer zweckmäs„sigen Natur-Einheit kennen, unter deren Vor„aussetzung die Vernunft danach forschen kann. „Diese wichtige, obgleich zufällige, speculative „Vernunft-Absicht, bringt diesen Doctrinal„Glauben an Gottes Daseyn hervor, der freylich „wankend ist, aber doch mit jeder physicotheolo„gischen Erfahrung, welche die Brauchbarkeit „der Voraussetzung bestätigt, an subjectiver „Stärke zunimmt. Denn wenn gleich die Ver„nunft nicht einsieht, daß eine solche Wirkung, „wie etwa die Welt, aus einer andern als einer „verständigen Ursache unmöglich sey; so muß sie „doch selbige entweder als intelligent bestimmen, „oder unbestimmt lassen, oder eigenmächtig „eine Grund-Kraft erdichten." [5])

Siehe da, wie die Erzmeister des Kritizismus, wenn das Argumentum ad absurdum sie wie

[5]) Schmid Krit. S. 186.

eine Tarantel sticht, durch ein Liedchen von Gott sich heilen wollen.

Wie kommt aber dieses Liedchen in die Philosophie? Ich denke so. Als die Vernunft sich gedrungen glaubte, an der Nothwendigkeit des Daseyns eines Gottes zu zweifeln; suchte sie sich selbst, wie Woldemars Vormund, mit dem Licht, ausser sich selbst. [6]) Als aber sie da ihren Fuß nirgend hinsetzen, ihre Flügel nirgendwo ausbreiten konnte; kroch sie wieder in den Menschen zurück, und da zwang ihr, ihr eigener Spott, und ihr eigenes Hohn-Gelächter über sich selbst, ein Geständniß ab, das sie dann, um ihre miß-

6) Woldemar II. Theil. S. 277. Zeile 8 und 9. Ich führe diese Stelle eines überall in Deutschlands gelesenen Buchs, blos für Herrn Friedrich Schlegel so genau und so umständlich an. Denn dieser dieser scheint, nach seiner Rezension (in dem Journal Deutschland. VIII. St. Vom J. 1796.) zu urtheilen, der Einzige zu seyn, der dieses von ihm rezensirte Werk nicht gelesen hat, wenigstens muß er eine sehr verfälschte Ausgabe vor Augen gehabt haben. Er verkennt nicht nur ganz den

lungene Ausflucht doch mit etwas zu beschönigen, sich selbst nun für eine bloße Erdichtung aufdringen will.

Der Dogmatist kann diese Dichtung nicht ertragen. Er, der immer fest und treu in dem Menschen bleibt, beurtheilt die absolute Vernunft, zwar nicht in Rücksicht auf das Maaß, oder auf die Weise zu denken, oder doch in Rücksicht auf die Sicherheit und Zuverlässigkeit, nach seiner. Und alles das scheint ihm allgemein wahr, was, wenn es nicht wahr wäre, alle Vernunft zur Unvernunft machte. Und darum braucht er, um eine Ordnung in der Welt und einen Gott zu

Sinn, und vergreift sich ganz an dem Geist dieses Buchs, sondern er schiebt dem Verfasser auch völlig falsche Gedanken unter, wie z. B. wenn dieser von Woldemar sagt, daß er alle Genüsse der Erde besitze, wie Xenocrates seine Laïs, ohne von ihnen besessen zu werden; so sagt er: Woldemar besitze Allwinen so, und nimmt dieses (ob es gleich auch nicht schlimm wäre) nimmt es überhaupt dem ganzen Woldemar sehr übel, daß er kein Herr Friedrich Schlegel ist.

behaupten, weder Postulate, noch Vernunft-Gebote, noch am allerwenigsten eine Dichtung eines Doctrinal-Glaubens an Gott, sondern das Argumentum ad absurdum, das ich vorhin anführte, ist ihm Basis und unerschütterlicher Grund aller Wahrheit. Siehe hier dieses Argument in Forma, und laß mich dann das Aug von diesem eckelhaften Gegenstand wegwenden und nach einer allgemeinen Uebersicht der Dogmatisten-Philosophie, meine Ansicht von der Kritischen Moral darlegen. Das Argument lautet so:

Ein Verstand, der ordnen, einigen, binden soll was nicht zu ordnen, zu einigen, zu binden ist; ist Unverstand.

Die durch die Dinge ausser uns veranlaßte Modificationen unsers Gemüts, lassen sich nicht ordnen, wenn die Gesetze, nach welchen sie subjectiv geordnet werden müssen, nicht analog mit den Gesetzen sind, nach welchen jene äußere Dinge, objectiv geordnet sind.

Also ist ein Verstand, der solche Modificationen ordnen u. s. w. soll, ein Unverstand.

Der Major ist unleugbar, weil er auf dem Satz des Widerspruchs ruht; der Minor ist klar, sobald der Kritizismus zugiebt, daß die Modifikationen, von welchen hier die Rede ist, Wirkungen eines unbekannten x sind; denn die Ordnung der Wirkungen muß analog mit der Ordnung ihrer Ursache seyn. Daß der Kritizismus dieses nicht zugiebt, sondern nur eine Beziehung der Modification auf das unbekannte x, das ist mir nicht unbekannt. Da nun aber der Dogmatist bey den schwankenden, vieldeutigen, und eben deswegen leeren Wort, Beziehung, nichts denken kann; so muß er sich an den Begriff Wirkung und Ursache halten, welchem die Regeln des Denkens einen bestimmten und vollen Sinn unterlegten und der menschlichen Vernunft, die Schaam ersparen, den Unterschied zwischen ihr und der Unvernunft, auf ein Märchen zu gründen.

Auf diese Schlußfolge stützt nun der Dogmatist den ersten Theil seiner Philosophie, nach Voraussetzung der Logik, und dieser erste Theil, welcher seine Methaphysik begreift, ist der Philosophie allein eigen. Den andern Theil, welcher blos Erfahrungs-Urtheile enthält, hat die Philosophie des Dogmatisten, mit allen Theorien, aller Wissenschaften, von der Astronomie an bis zur Kochkunst gemein. In jenem ersten Theil findet er Menschen-Wahrheit, und aus dieser theilt er dem zweyten, ein Analogon von Wahrheit, Gewißheit mit. In dem ersten Theil reinigt er die Philosophie von Allem, was nicht aus dem Grundschluß, den er voraussetzt, nämlich aus der Function des Verstandes zu ordnen, nothwendig folgt, oder doch, nach Angabe originaller menschlicher Empfindungen, daraus herzuleiten ist; in dem zweiten reinigt er die Philosophie von Allem, was aus unzulänglichen, ungeprüften Erfahrungen geschlossen werden will.

Diesen beyden Theilen hängt der Dogmatist noch einen dritten an, welcher alles das begreift, was die Anwendung der logischen Regeln der Wahrscheinlichkeit betrift. Dieser Theil der Philosophie enthält Alles, was sich mehr auf die Klugheit als auf den bloßen Verstand bezieht. Er ist aber dennoch von höchster Wichtigkeit für das Menschen-Wohl überhaupt und für das Wohl der Einzelnen.

In dem ersten Theil dieser Philosophie kann der menschliche Verstand nur auf zwey Weisen in Irrthum fallen. Zum ersten, wenn dieser Verstand schon so krank ist, daß er erkennt, er könne auch Unverstand seyn; und dann, wenn er mehr entscheiden will, als er nach dem Medius Terminus seines Grundarguments entscheiden muß. In den letzten Irrthum sind die Dogmatologen häufig gefallen, in den ersten die, welche den Menschen-Verstand ausserhalb dem Menschen-Verstand suchen.

In dem zweyten Theile dieser Philosophie sind die Irrthümer um deswegen häufiger, weil die menschliche Vernunft kein Maas hat, als ihr Gefühl, nach welchem sie die zur Gewißheit erforderliche Zahl der Erfahrungen, und die Richtigkeit der Prüfung derselben, messen könnte. Hier allein ist es, wo ein Tag den andern lehrt, wo der Mensch niemals aufhören wird zu lernen, und wo der Zwang der Noth den Menschen gewisser macht, als die Philosophie ihn machen kann. Auf diesen Theil deutete Baco und alle die, welche die Philosophen anwiesen, auf die Vervielfältigung und Berichtigung der Erfahrungs-Urtheile zu arbeiten. — Warum muß der Genius unsers Jahrhunderts in Deutschland, nun auf einmal unsre jungen Denker von diesem Weg abführen, und sie wieder in den Abgrund der Metaphysik der Scholastiker stürzen, welche immer, statt den Menschen weiser und besser zu machen, ihn unweiser und schlechter gemacht hat?

In dem dritten Theil dieser Philosophie, welcher die Wahrscheinlichkeit im engern Verstand des Wortes begreift, sind die Irrthümer häufiger aber weniger gefährlich, weil die Vernunft in dem was sie hier behauptet weiß, daß es vielleicht auch nicht so ist.

Aus welchen dieser drey Theile suchen wir nun den Grundsatz der Sittenlehre?

Offenbar aus dem ersten, wenn die Moral Wahrheit haben soll. Darin kommen beyde, der Kritizist und der Dogmatist überein, denn dieser philosophirt nicht so geniemässig wie die Kritizisten glauben, sondern er erkennt wohl, daß die Moral sich am Ende auf die Metaphysik, die alles ordnende, einigende, bindende Wissenschaft, gründen muß. Allein, du hast gesehen, daß der Kritizist in seiner Metaphysik, die Frage: Ob die Regeln nach welchen der menschliche Verstand ordnet, einiget, bindet, mit der Regel nach welcher das x ausser dem Verstand geordnet, geei-

nigt, gebunden ist, analog sey? noch für ganz problematisch hält; wogegen der Dogmatist diese Frage bejaht, weil er glaubt, daß die andere Frage: Ob der Verstand des Menschen nicht etwa auch bloßer Unverstand wäre? von jener Frage abhängt, und weil er es in der Metaphysik nicht so weit bringen will, daß diese Frage auch problematisch werde. Nach diesem großen Unterschied der kritischen und der dogmatistischen Metaphysik, kannst du dir vorstellen, daß, wenn gleich beyde die Moral auf die Metaphysik gründen, doch ihre Systeme sehr verschieden ausfallen müssen. Und zwar um desto mehr, da der Dogmatist so gar seine Methaphysik noch ein wenig weiter auszudehnen genöthigt wird, wenn er die Möglichkeit einer Vernunft-Erkenntniß der Moral begreifen soll.

Es scheint indessen doch nur eine wunderliche Grille zu seyn, die diese beyden Philosophen-Classen trennt. Wenn man ihren verschiedenen Gang betrachtet; so muß man bemerken, daß sie

in der speculativen Philosophie, anfangs zusammen gehn, und erst auf dem halben Weg sich trennen, wohingegen sie in der practischen, gleich anfangs kaum so lange beysammen bleiben, daß sie sich eine glückliche Reise wünschen können, dann gehen sie aus einander und kommen, wenigstens im gröbsten Theil der Moral erst auf dem halben Weg wieder zusammen. Weißt du, wie dieses zugeht? Siehe so ists! Der Dogmatist bleibt gern in dem Menschen, und geht so ungern als möglich ist aus ihm heraus. Der Kritizist hingegen schweift lieber ausser dem Menschen herum, und geht höchst ungern wieder in ihn hinein. Nun mußte der Kritizist in der theoretischen Philosophie anfangs doch ein wenig in dem Menschen bleiben, um sich in ihm etwas umzusehen, und in der practischen mußte er am Ende wieder in ihn hinein, weil er ihn wollte handeln machen. Also konnte es nicht anders seyn, beyde musten nach ihrer Art zu philosophiren, dort erst am Ende, und hier gleich im Anfang getrennt werden.

Mit allem dem kann man doch nicht leugnen, daß diese Neigung der Kritizisten, bald hier bald da zu seyn, den philosophischen Umgang mit ihnen höchst beschwerlich macht. Es ist als ob sie dem Zauberer des König Hirsch sein Geheimnis abgelernt hätten. Wie dieser durch Hülfe von ein paar Zauber-Worten aus seinem Körper in einem andern übergehen, und wenn es ihm lüstete, wieder in den Seinen zurückkehren konnte; so können auch die Kritizisten, durch Hülfe ihrer Terminologien, aus dem menschlichen Verstand in den absoluten Verstand hinüber fliegen, und findet da ihr Fuß keine Stütze, verlieren da ihre Flügel die Schwungkraft; so hilft ihnen eine andere Terminologie wieder in den Menschen hinein.

So lang die Kritizisten in dem Besitz dieses Geheimnisses bleiben, ist auch kein Friede zwischen ihnen und den Dogmatisten möglich. Wollen sie aber diesem Geheimnis entsagen, dann dächte ich, sie thäten am besten, wann sie sich mit ein-

ander in die Vernunft brüderlich theilten. Die Dogmatisten behielten etwa die Menschen-Vernunft ausschließlich für sich, mit dem einzigen Vorbehalt, daß sie bisweilen auch von irgend einem hohen Berg ihres Territoriums, in das Gebiet der absoluten Vernunft, von welcher die Menschenvernunft nur eine Modification ist, hinüber sehen dürften. Dagegen bekämen die Kritizisten die Oberherrschaft der absoluten Vernunft wie ein Mare clausum, so weit sie diese beherrschen und behaupten können: aber mit dem Recht, aus dem Gebiete der Dogmatisten, so viel an sinnlichen Stoff auszuführen, als sie zu Anpassung ihrer Formen brauchten. Nur müsten sie keine Uebersinnlichkeiten ausführen wollen, weder kaufweis, noch postulirweis, nicht einmahl borgweis. Denn man hat schon genug bemerken müssen, wie verschoben sie die Begriffe von Gott, Unsterblichkeit göttlicher Offenbahrung und dergleichen zurückgegeben haben, wenn sie einmal genöthigt waren, sie, anstandshalber, zu borgen. Die Kritizisten dürften sich gewiß über

einen solchen Frieden nicht beschweren. Ihr Gebiet würde groß genug seyn, ihre monarchische Gewalt unbeschränkt, und ihr Ansehen würde wachsen, wie das Ansehen der griechischen Kayser, welches in ihrer Thronetiquette immer in eben dem Verhältnisse stieg, in welchem ihre Herrschaft idealischer wurde.

Glaube nicht daß ich blos spiele. Auf diesen Schwärmereyen in dem Reich der absoluten Vernunft beruht die ganze kritische Philosophie, und aus dem Unterschied zwischen dieser absoluten Vernunft und der Menschen-Vernunft ist der ganze Unterschied zwischen ihnen und den Dogmatisten zu begreifen. Da beyde ihr Moral-System auf ihre Metaphysik bauen; so hast du auch keine Wahl deiner Moral mehr, sobald du zwischen beyden Metaphysiken gewählt hast. Ich darf dich alsdann nicht einmal mehr warnen, nicht sowohl aus Furcht vor den Herrn Kritizisten, die dergleichen Hindernisse ihres Missions-Geschäftes sehr übel nehmen, sondern deswegen,

weil, wenn die Ueberzeugung, daß die Vernunft der ganzen Menschheit, also deine mit eingeschlossen, Unvernunft seyn könne, und der Gedanke, daß die Ordnung der äußern Objecte der Gedanken nicht analog mit dem Denken seyn müsse, der einmahl eingeimpft worden ist und angeschlagen hat; in der Moral kein anderer Rath mehr für dich übrig bleibt, als der, daß du dich einer zweyten Operation unterwirfst, die aber alsdann kaum so schmerzhaft seyn wird, als eine Muselmännische Initiation und nach welcher du doch sogleich den Philosophischen Turban, vielleicht gar einige Roßschweife verdienen kannst.

Diese Operation besteht darinnen, daß du deinen Verstands-Menschen, deinen homo noumenon, ganz von dem vernünftigen Thier-Menschen, dem homo phaenomenon, der dich aufserdem nur immer necken würde, wenn du ihn für ein unbekanntes x halten wolltest, ganz ablösen lässest.

Hast du diese Operation überstanden, dann steigt deine, in der Metaphysik etwas sehr gebeugte Vernunft, auf dem Cothurne der Autonomie im Heroen Mantel der Terminologien, desto stattlicher einher, macht dich würdig den ersten vacanten Platz im Reich der Intelligenzen zu besetzen, und sichert dich vor dem moralischen Tode, in welchen dich, wie die Kritizisten eidlich betheuren, die Eudämonisten-Moral süsse hinwiegt.

Und wie kann der Kritizist so große Dinge thun? fragst du. Nicht mehr wie neulich durch das bloße Principium contradictionis, durch eine bloße negative Moral. Die Vernunft glaubt sie habe seit dem positiv gefunden, was sie will. Höre was!

Ein vernünftiges Wesen kann nicht anders als durch die Vorstellung von Regeln bestimmt werden. Der freye Wille, der so bestimmt wird, heißt der reine Wille.

Diese Regeln müssen allgemein und nothwendig seyn, sonst kann die Vernunft sie nicht a priori finden, sondern es werden lauter empirische Regeln.

Sollen diese Regeln allgemein und nothwendig seyn; so müssen sie mit einander übereinstimmen, und da die Vernunft allein diese Uebereinstimmung erkennen kann; so wird auch sie allein die Gesetzgeberin des reinen Willens.

Diese Gesetze der Vernunft lassen sich nun zwar nicht so weit angeben, daß man ihren Stof bestimmen könne: diesen giebt der phänomenische Mensch durch seine Neigungen und Triebe und Begierden an, und die empirische Vernunft aus ihrer Erfahrung; aber die Form, welche die Vernunft diesem Stoff giebt, läßt sich unter eine allgemeine Regel bringen. Diese Regel kann keine andere seyn, als die: daß alles was du thust, jedesmahl und durchaus Einheit und Uebereinstimmung habe. Denn die Vernunft

kann nichts, was nicht übereinstimmend ist, befehlen.

Da nun aber nicht die bestimmte Vernunft des Einen oder des Andern, sondern die absolute Vernunft vorausgesetzt wird; und Allgemeinheit das Kennzeichen der absoluten Vernunft ist; so ist auch das Kennzeichen, aus welchem jeder abnehmen kann, ob seine Vernunft richtig sieht, das, wenn er erkannt, daß seine Handlungs-Maxime Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne. Daher entsteht dann die oberste Prob-Regel der practischen Vernunft: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne.

Die Vernunft kann nun auf diese Weise zwar Gesetze geben, und der reine Wille, der keine andere Gesetze haben kann als sie, befolgt sie auch willig, und sie zu erfüllen ist sein eigener Zweck. Allein da in dem Menschen auch ein

unreiner Wille ist, das ist, ein Wille der von momentanen Eindrücken und Empfindungen bestimmt wird; so muß der reine Wille auch noch besondere Zwecke haben, welche er den Zwecken des unreinen Willens entgegen setzt, damit Alles, was in dem Menschen gewollt wird, vernunftmässig werde.

Diese Zwecke des reinen Willens sind nun, wie die Vernunft sie a priori erkennt, Vollkommenheit und Glückseeligkeit. Beydes sind Zwecke, welche in der Natur des reinen Willens liegen, also in so fern kein Gegenstand einer Gesetzgebung oder einer Pflicht werden können. Es muß aber doch eine Pflicht aus ihnen gemacht werden können, weil sonst der Mensch keinen categorischen Imperativ hätte, also ein heiliges Wesen wäre, in welchem die Vernunftmässigkeit alles thäte, folglich der Zweck des reinen Willes immer erreicht würde.

Diese Umschaffung der Natur-Zwecke des reinen Willens zu Pflichten, wird nun durch den

freyen Willen gewirkt, wenn er sich selbst entschließt und verpflichtet, diesen beyden Zwecken gemäß zu wollen. Durch diesen Act ist allein eine Sittenlehre und eine Sittlichkeit in dem Menschen möglich.

Aber Pflicht, Verpflichtung setzt zwey Subjecte voraus. Diese kann man sich nun auch in dem Menschen gedenken, wenn man ihn theils als homo phaenomenon, das ist, als inen sinnlichen Thier-Menschen denkt, der eine Art von mechanischer oder Kunst-Vernunft hat, theils als einen homo noumenon, der lauter gediegne Vernunft ist, und nur, in so fern er practisch ist, nach objectiven Grundsätzen handelt.

Durch seine Zweck-Pflichten nun bändigt der homo noumenon den homo phaenomenon und die Kraft, womit er das thut, heißt die Tugend. Diese Zweck-Pflichten der Vollkommenheit und der Glückseeligkeit veranlassen dann verschiedene Tugend-Maximen, welche, damit der

ganze Mensch vernunftmäßig werde, die Vernunft vorschreibt, theils in Rücksicht auf die Einrichtung der Natur, theils in Betrachtung der Hoheit der Menschen.

Es ist aber noch etwas, welches zwar nicht objectiv zu dem Gesetz, das der reine Wille sich und dem unreinen Willen vorschreibt, gehört, aber doch in dem Menschen seyn muß, damit er für die Pflicht empfänglich sey. Das sind nämlich vier ästhetische Beschaffenheiten: das moralische Gefühl, das Gewissen, die Selbstachtung und die Liebe. Diese alle werden zwar von der Vernunft nicht empirisch als Willens-Bestimmungen, sondern nur als Wirkungen der Befolgung des Gesetzes erkannt; und alle vier dürfen auf keine Weise pathologisch, das ist als angenehme Gefühle bey dem, was das Gesetz gebietet, angesehen werden; sondern blos practisch als Lust an der Gesetzmässigkeit.

Was nun die Pflicht-Zwecke des reinen Willens selbst angeht; so versteht sich die Eine zu

der Vollkommenheit, soweit sie qualitativ und nicht Natur-Geschenk, sondern eigener Erwerb ist, von selbst. Aus dieser fließen Negativ-Maximen, der Natur nicht entgegen zu arbeiten; und positive, moralisch, das heißt, nach Grundsätzen zu handeln, um der Menschheit würdig zu seyn.

Der andere Pflicht-Zweck ist ein wenig schwieriger. Eigene Glückseeligkeit kann nie zu einer Pflicht gemacht werden. Soll also Glückseeligkeit Pflicht-Zweck seyn; so muß fremde verstanden werden. Diese gründet sich zwar in der Selbstliebe, die auch nie Pflicht werden kann, weil sie nothwendig ist; allein, wenn die Maximen dieser Selbstliebe doch allgemeines Gesetz werden sollten; so muß sie theils Liebe der Menschheit, und durch diese, Liebe der Menschen werden, theils aus dem Grundsatz fließen, daß ich andere Menschen zu meinem Zweck mache, weil sie sonst nicht mich zu ihrem machen können.

Die Maximen, die aus diesen beyden Pflicht-Zwecken folgen, kommen nun übrigens im gröbsten mit den Maximen der Eudämonisten überein. Allein da sie nur sehr allgemein seyn können, und und nur Vorbereitungs-Mittel, nur Tugendlehre angeben; das ist, da sie nur angeben, wie der homo noumenon den homo phaenomenon in der Zucht halten soll, damit jener ungestört vernunftmässig handeln könne; so muß in der Anwendung die Casuisterey die besten Dienste thun, und ab- und zuzugeben wissen. Denn, weder die practische Vernunft noch die Ethik kann Handlungen gebieten, sondern sie gebieten nur Maximen, und die besondere Vernunft der Klugheit muß diese, doch ohne sie zu übertreten, schicklich anwenden.

Es ist aus diesem allen übrigens sehr leicht einzusehen, daß die Tugendlehre, als Vorbereitungs-Wissenschaft zur Vereinigung des noumenischen Menschen mit dem phänomenischen, theils Uebung theils Kenntnis fodert. Um jene zu

erwerben, mußt du nun durch Hülfe der Ascetik dich fleissig gewöhnen, deinen phänomenischen Menschen zu bezwingen; durch Hülfe der Catechetik aber mußt du dich und wenn du einmal Kinder bekommst, auch diese wohl in der Kritizisten Moral-Philosophie unterrichten.

Freylich wirst du es in diesem Leben nicht so weit bringen, daß deine beyden Homines einig werden sollten. Aber da du dich doch als ein vernünftiges Wesen nach dieser Einigkeit sehnst; so kannst du doch fodern, daß du wenigstens so lange lebst, bis du sie erhältst, und ganz vernunftmässig wirst, und dazu wird wohl eine Ewigkeit erfordert werden!

Bist du nun aber einmahl doch beynahe so weit gekommen, daß dein phänomenischer Thier-Mensch nichts mehr wollen darf, als was der reine Wille in dem nach ihm bestimmten noumenischen Menschen gebietet; und es sollte dann doch wahr seyn, daß es irgend einen, die Natur-

Begebenheiten lenkenden Gott gebe; und du fändest, daß, wenn du noch so vernunftmässig handeltest, du dennoch alle Schrittelang anstiessest, weil die Vernunft dieses Gottes die Sachen anders lenkte, als deine Vernunft dächte daß sie gelenkt werden müßten, und es würde endlich deinem reinen Willen doch lästig, daß er seinen natürlichen Trieb nach Glückseeligkeit nicht befriedigt sähe; so must du deswegen doch nicht aufhören, vernunftmässig zu wollen. Aber du darfst dann wohl, wann dir diese, die Natur-Begebenheiten so gar anders lenkende Gottheit begegnete, ihr geradezu sagen: Siehe da, ich habe ad instar deiner [7]) gehandelt, und bin würdig es recht

7) ad instar — als wenn du mir es geboten hättest. — In Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selbst macht. Kant, Met. der Sitten, II. Th. S. 181. Die Idee von Gott, als eines alles ordnenden, und zweckmässig leitenden Wesens, erkennt der Dogmatist für keine gemachte Idee; die Idee eines alles auf diese oder jene Weise ordnenden Gottes, erkennt er aber für eine gemachte Idee, welche nach jener Idee berichtigt, und nur durch eine Offenbahrung bestätigt und besiegelt werden kann.

sehr gut zu haben, und doch lenkst du mir alles in die Queere. Willst du es nicht so einrichten, wie ich es für vernunftmässig halte, so magst du. Ich fahre doch fort, nach meinem Kopf vernunftmässig zu handeln, weil ich mich zu schätzen weiß. Du aber wisse, daß ich von nun an keinen Groschen mehr für deine Welt gebe; daß ich dich, wie ich dich bisher entbehrt habe, auch wohl ferner entbehren kann und will; und daß, wenn ich künftig ad instar deiner handle, ich es in dem Stück nicht so machen werde wie du; sondern daß ich mich ein wenig in die Vernunftmässigkeit der Leute schicken und alles, so viel ich kann, so einrichten werde, daß Leute, die der Glückseeligkeit so würdig sind als ich, sie auch erhalten. Merke dir das, und handle künftig in diesem Punct ad instar Meiner! — — —

Und nun fragst du, was ich von diesem allen halte? Ich sage das ungern, denn es ergeht mir hier in der Moral, wie es dem Thebanischen Telesias in der Musik ergieng, von dem Plutarch

erzählt, er habe sich in seiner Jugend so ganz der natürlichen Musik des Pindorus und des Daphnis gewidmet, daß er sich in seinem Alter, ob er gleich wollte, in die künstliche Musik des Philoxenus auf keine Weise mehr schicken konnte. [8]) Mein liebster und ältester Lehrer in der Moral ist immer Xenophons Sokrates gewesen, und der lebte, wie du weißt, ganz in dem Eudämonisten-System. Verführt durch diesen, habe auch ich mich so sehr in dieses Moral-System verwickelt, daß ich mich nicht mehr herauswickeln kann noch will. Indessen, weil man doch sagt, daß die Eudämonisten-Moral der Tod der Moral wäre, und weil mir die Frage, was ich von dem kritizistischen System halte, so nahe gelegt wird; so muß ich mich erklären:

Mir scheint, die Kritizisten haben die Moral, wie einen andern Prometheus, mit ihren dünnen aber unsichtbaren Schnüren der Sophismen, an den Sandhügel ihrer Metaphysik angebunden, wo

[8]) Plutarch de Musica. Vol. X. p. 685. Ed. Reisk.

ihm dann, nicht sowohl die Raben und Adler als vielmehr die Mücken und Ameisen, Herz und Leber zernagen.

Die Eudämonisten-Moral verhält sich zu der kritizistischen Moral, wie die Gymnastik zu der Pädotribik. Der Gymnaste lehrte den jungen Athleten, wie er fechten und wie er sich zum fechten geschickt machen sollte, der Pädotribe lehrte nur das letzte. Und thäten die Kritizisten nur was guten Pädotriben zukommt, es wäre auch das schon Gewinn! Aber auch das können sie auf die Weise nicht, wie sie es angreifen.

Wenn die Moral nicht mehr zu sagen brauchte, als: handle vernunftmässig, und die Tugendlehre nicht mehr, als: wenn du so und so beschaffen bist, kannst du vernunftmässig handeln; so liesse sich vielleicht durch das kritizistische a priori eine Wort-Moral finden, deren Grundsatz aber, eben weil er überallhin deutete, nirgendshin weisen würde. Eine solche Moral ist jedoch

weit entfernt, das zu leisten, was man von ihr verlangt. Man verlangt von ihr, daß sie lehre was vernunftmässig sey; nicht nur um geschickt zu werden sittlich zu leben, sondern um wirklich sittlich zu leben. Ihr Grundsatz soll nicht nur die Form der moralischen Handlungen, er soll auch ihren Zweck angeben; er soll nicht Grundsatz aller Sittlichkeit, sondern Grundsatz der menschlichen Sittlichkeit, in ihrer durch die Natur des Menschen festgesetzten Bestimmung seyn.

Jede Reihe, jede Ordnung von Handlungen, die nach einer Regel geeinigt werden kann, ist vernunftmässig: aber nur diejenige, welche den Willen des Menschen bestimmen kann; ist vernunftmässig für den Menschen. — Nun laßt uns sehen, welche kann das?

Eine solche Ordnung kann entweder objectiv oder subjectiv den Willen der Menschen bestimmen. Objectiv würde sie ihn bestimmen, wenn blos die Regel der Einheit, mehrerer zusammen

stehender oder auf einander folgender Handlungen, ohne alle Rücksicht auf die Rückwirkung, die sie, einzeln oder zusammen genommen, haben können, den freyen Willen des Menschen bestimmte. Subjectiv, wenn irgend eine solche Ordnung, durch die Rückwirkung die sie auf den Menschen hat, oder die ihre einzelne Bestand-Theile haben, diesen Willen fixirten.

Jenen Fall, den Fall einer objectiven Bestimmung des menschlichen Willens setzen die Kritizisten voraus, wenn sie von Vernunftmässigkeit, von einem reinen Willen, von einer blos practischen Vernunft reden.

Diesen, den Fall einer subjectiven Bestimmung haben sie im Aug, wenn sie des unreinen des pathologisch wollenden Willens gedenken.

Nur in dem Fall, wenn der Wille des Menschen objectiv, durch eine Sittlichkeit, durch eine Regelmässigkeit der Handlun-

gen bestimmt wird, sagen sie, kann die Vernunft ein allgemein gültiges Gesetz der Moral angeben, denn nur in diesem Falle ist ein solches Gesetz a priori denkbar. Fragst du sie aber, woher sie das Gesetz dann nehmen; so geben sie dir Nichts als das Princip des Widerspruchs und der Uebereinstimmung; das Kennzeichen der Universalität der Maxime, und eine Ausflucht in dem Grund der Willens-Bestimmung.

Laß sehen, ob das gnüge!

Es giebt nur drey Fälle, in welchen die Vernunft eine objective Einheit der menschlichen Handlungen a priori geben, also Gesetzgeberin eines reinen Willens seyn kann. Entweder sie muß die ganze Natur-Ordnung übersehen; oder sie muß irgend einen besondern, mit allem übrigen nicht zusammenhängenden Abschnitt derselben erkennen; oder endlich sie muß sich in jedem Menschen mit der Einsicht, die dieser Mensch

von der Ordnung des Ganzen haben kann, begnügen. Der erste und der zweyte Fall ist in dem Menschen nicht anzunehmen. Der zweyte ist wahrscheinlich der Fall keines Agenten. Der erste kann nur der Fall Gottes seyn, wenn er ausser sich wirkt. Es bleibt also der dritte Fall übrig, und die Kritizisten-Moral muß dem reinen Willen sagen: wenn nur das, was du thust, dem was ich von der Einheit der Erscheinungen deiner Handlungen denke, gemäß ist; so ist es vernunftmässig, es mag zu dem Uebrigen stimmen wie es will. Eine solche Vernunftmässigkeit in dem Menschen ist aber nicht allein blos individuell, denn sie richtet sich nach der jedesmaligen Einsicht eines jeden; sondern sie ist auch abhängig von jedem Tag, jeder Stunde. Allerdings! sagen die Kritizisten, aber eben deswegen geben wir dir das Kennzeichen der Universalität deiner Maximen, woraus du abnehmen kannst, ob deine jetzige individuelle Vernunft in dieser Stunde, oder ob die absolute Vernunft deine Maxime angiebt. Gut! Aber die Beurtheilung

dieses Kennzeichens hängt doch wieder von meiner individuellen Vernunft dieses Augenblickes ab! — Die Grund-Maxime der Kritizisten in ihrer Anwendung, nämlich die: handle so, daß die Maxime deiner Handlung mit einem allgemeinen Gesetz einer Natur bestehen kann, worin du, mit Einstimmung deines Willens, seyn könntest; giebt der Maxime zwar eine verführende sophistische Wendung, weil sie nicht deutlich angiebt, welcher Wille einstimmen soll. Viele glauben, es wäre darunter eine subjective Willens-Bestimmung verstanden, und fragen sich also ob es in einer solchen Natur-Ordnung angenehm zu leben wäre? diese denken aber nicht, daß wenn das die Meinung wäre, die ganze kritische Moral pathologisch würde. Denn, ob die Maxime oder ob die Probe-Regel der Maxime pathologisch ist, ist einerley. Es kann deswegen auch bey der Probe-Regel kein Wille verstanden werden, als der reine. Dieser hängt aber von der Vernunft ab. Also wird sie in der Beurtheilung der Allgemeinheit der Maxime wieder

so individuell seyn, so von der Einsicht jedes Tags, jeder Stunde abhangen, wie in deren Aufstellung. Das war es, was ich dir neulich schrieb, als ich die Russoische und Antirussoische, die Pänische und Antipänische u. s. w. Maximen einander entgegen stellte. Herr Kant verstand das so, als ob ich glaubte die Kritizisten wollten: Man müsse sich nach eines andern Maxime, also ein jeder sich nach der Maxime eines jeden richten; und er beschuldigt mich deswegen einer bösen Chikane. Hätte ich aber das so gesagt, so hätte ich, nicht nur eine böse, sondern auch eine einfältige Chikane gemacht. Ich sagte aber nur was ich jetzt auch sage. Wenn nämlich die moralischen Maximen, blos nach der Einsicht, welche die Vernunft eines Jeden von der äussern Ordnung der Dinge hat, beurtheilt werden müssen, ob sie sich nicht widersprochen, und wann eben diese Vernunft darüber erkennt, ob ihre Maximen allgemein einzuführen wären; so ist des Russos und des Päne Maxime, für sie und ihre Schüler, eben so moralisch als die Antirus-

Lotsche und Antipänische für ihre, und ein dritter, der zwischen ihnen zu urtheilen genöthigt wird, kann wieder nur nach seiner Einsicht urtheilen. Wessen Maxime ist nun also moralisch? Eben diese Bemerkung ist auch allerdings auf die Dominicaner-Intoleranz anzuwenden. Freylich, wenn dieser die Fragen: ob jeder seine Religion allgemein mit Blut und Schwerd ausführen darf, pathologisch beurtheilt; so wird er das nicht wollen. Wenn er aber die Maxime: Meine Religion als die allein wahre, muß allein mit Feuer und Schwerdt allgemein eingeführet werden; sowohl in Ansehung des Haupt-Satzes als in Ansehung der Allgemeinheit vernunftmäßig findet; so handelt er in seinem Verfolgungs-System kritisch moralisch, so lang er so denkt.

Willst du ein näher gelegenes Beyspiel; so setze die Kritizisten selbst an die Stelle der Dominicaner. Jene und diese setzen die Maxime zum Grund: Wahrheit muß allgemein ausgebreitet werden, es entstehe

daraus was da wolle. Jene und diese entscheiden nach ihrer Einsicht, nicht nur daß, was sie für wahr oder nicht wahr halten, wahr oder nicht wahr sey; sondern daß es auch vernunftmäßig, also moralisch sey, daß eben das auch allgemein ausgebreitet werden müsse, denn ohne eine solche Subsumtion ist die Maxime leer. Die Dominicaner brauchen, wo sie Widerstand finden, Gewalt, das was sie für wahr halten einzuführen; die Kritizisten führen das was sie für wahr halten, daß nämlich das Daseyn Gottes ein Gedicht sey, daß alles Uebersinnliche ins Reich der Fabeln gehöre; daß alle Religion ein Götzendienst, daß die christliche Offenbarung ein Menschenwerk sey, das alles führen die Kritizisten, da, wo sie keinen Widerstand finden, durch Ueberredung unbedachtsamer Jünglinge, unreifer Männer, unmäßiger Speculirer, hypochondrischer Philosophen und so weiter ebenfalls ein. Was ist nun nach dem kritischen Moral-System für ein Unterschied zwischen den catholischen Autodafé-Domi-

nicanern und den kritischen Ueberredungs-Dominicanern! Beyde breiten ihre individuelle Meynung allgemein aus, nur so, daß diese die Stellen suchen, wo kein Widerstand ist, jene den Widerstand übersteigen.

Kannst du jenem begreiflich machen, daß, was er für wahr hält, nicht wahr sey, und daß seine Ausführungs-Mittel nicht die rechten sind; so wird er seine Handlungs-Maximen ändern. Und kannst du dem Kritizisten begreiflich machen, daß nach seinen Sätzen, seine Vernunft Unvernunft sey, und daß die Unvernunft nie sagen könne, was wahr oder nicht wahr ist; daß die Beweise, welche die absolute Vernunft erfordert, nicht auch von der bestimmten Menschen-Vernunft gefordert werden können; oder kannst du ihm in Ansehung der Allgemeinheit seiner Maxime nur darthun, daß seine Lehre, wenn sie auch wahr seyn könnte, doch in den Köpfen und Herzen der unbedachtsamen Jünglinge, der unreifen Männer, der unmäßigen Speculirer,

der hypochondrischen Philosophen, welchen er sie so verschwenderisch eingießt, eine höchst eckelhafte Gährung hervorbringen muß; so wird auch er, entweder anders unter seiner Maxime subsumiren; oder ihre Allgemeinheit einschränken. Aber bis dahin handeln doch beyde moralisch nach dem kritizistischen System, so widersprechend sie handeln, und bis dahin muß beyden, jede Empfindung von Mitleiden und Menschenliebe, und jede Theilnehmung an den traurigen Folgen der Anwendung ihrer Maximen, nur ein pathologischer Beweggrund, folglich eine bloße Eingebung des Satans oder des Homo phaenomenon, zu seyn scheinen. 9)

9) Ich habe die Maxime: Wahrheit muß allgemein ausgebreitet werden, es entstehe daraus was da will; so hingelegt wie die Kritizisten sie verwenden, wenn sie ihre Predigt gegen die Beweise des Daseyn Gottes, gegen die Vorsehung, gegen die geoffenbarte christliche Religion und ihre Declamationen, gegen Gottes-Dienst und Gebet beschönigen wollen. Das dürfen sie aber nicht als ihre Maxime angeben, sondern das: Jeder muß zweifeln, auch an den

Die Kritiziſten können ſich auch damit nicht behelfen, daß ſie ſagen jener Dominicaner und wir handeln dem Gewiſſen nach moraliſch. Denn das iſt die Ausflucht, deren ich vorhin

heilſamſten Lehren, allgemein ausbreiten, es entſtehe daraus was da wolle. Könnten die Kritiziſten beweiſen, daß kein Gott und keine göttliche Vorſehung iſt, ſo müſſen wir es uns gefallen laſſen, wenn unſer Aug, das ſich zu dem Himmel erheben wollte, mit Thränen zurück fiele, in Thränen ſich gebrochen ſchlöſſe; wenn der Mund, der ſich zu Gebeten eröffnen wollte, in Verzweiflung verſtummte; wenn das Herz, das den Vater alles Guten und Schönen umfaſſen wollte, blutend zerſprenge, und unſre höchſte Weisheit würde dann die ſeyn, daß wir uns als ein zufälliges Copulat von Atomen, in dem Wirbel des ewigen Chaos geduldig und ſchweigend herumwälzen lieſſen. Die Kritziſten hätten dann keine Schuld, ſie wären nur Boten des menſchlichen Elendes. Und wenn ſie beweiſen könnten, daß Chriſtus ein Betrieger oder ein Betrogener geweſen wäre; ſo müßten wir uns in trauriger Ergebung dieſen himmliſchen Freund von unſerm Buſen reiſſen laſſen, und uns wieder dem quälenden Zweifel hingeben, ob der Menſch Zweck der Gottheit zu ewigen Glückſeeligkeit geſchaffen, oder Werkzeug der Natur ſey, das im Tode als untauglich weggeworfen werde. Und auch daran

gedachte, womit die Irrungen der Vernunft beschönigt werden sollen. Diese Ausflucht ist aber nur bey der Zurechnung der Uebertretung des Gesetzes zu gebrauchen. Sie kann keinen

hätten die Kritizisten keine Schuld! Aber, da sie das alles nicht beweisen können, also keine Wahrheit, sondern nur Zweifel auszubreiten haben, die der Stärkste durch die Kraft seines kalten Herzens, unterstützt von dem Philosophen-Stolz, vielleicht tragen kann; der Schwächste in der Leerheit des seinigen nicht fühlt, und die die Meisten zur Nahrung ihres Leichtsinns, zur Tödtung oder Tünche ihres Gewissens, zur Lockspeise der Verführung, gierig aufnehmen; viele zur Marter ihres Herzens einsaugen; weil ihr schwacher Kopf kein Gegenmittel findet; da die Kritizisten noch überdies diese Zweifel aus den verrosteten Rüstkammern der Sophisterey, und aus den Mitternachts-Träumen einer kränkelnden, hektischen, hypochondrischen Speculir-Sucht herholen; so begehen sie durch Verbreitung ihrer, nicht Wahrheiten, sondern ihrer scholastischen Zweifel-Kritik, ein Verbrechen, an dem ich, wenn ich die Welt gewinnen könnte, nicht Theil nehmen möchte, und das ich, wenn nicht nur ein paar academische Pultasten, sondern, wenn auch die ganze Welt über mich ergrimmen sollte, doch immer und überall laut und lebhaft verabscheuen muß!

Grund des Gesetzes angeben, denn dieses soll die Irrungen verhüten, und nie darf es gestatten, daß zwey entgegengesetzte Handlungen gleich allgemein moralisch gut wären.

Es bleibt also wie mich dünkt, sobald die nämliche Vernunft eines jeden seine eigene Gesetzgeberin oder Maximen-Aufstellerin, und auch die Beurtheilerin der Allgemeinheit dieser Maximen seyn soll, nichts übrig als entweder eine leere Wort-Moral, die den Namen einer Moral nicht verdient. Oder eine in ihren Subsumtionen sich immer widersprechende Unmoral.

Die Kritizisten scheinen dieses selbst zu bemerken, und wollen der Leere dieser Moral in ihrer Tugendlehre aufhelfen. Aber eben durch diese Absicht werden sie genöthigt die Moral Verpflichtung, oder die Bestimmung des menschlichen Willens zu Befolgung der Moral, in dem Subject den Menschen zu suchen, woher der

Eudämonist das ganze Gesetz nimmt, und woher es genommen werden muß; sobald die Willens-Bestimmung da liegt.

Das große Sophisma, womit sie diese Wendung bedecken, glaube ich in dem was sie Pflicht-Zwecke nennen, und in den vier ästhetischen Erfordernissen, die den Menschen empfänglich für eine Sittlichkeit machen, zu finden.

Die Kritizisten geben zu, daß der reine Wille selbst, den Zweck der Vollkommenheit und der Glückseeligkeit haben müsse. Sie drehen sich aber wie sie können, um diese Natur-Zwecke zu Pflichten zu machen. Einen Zweck sagen sie, kann Niemand gebieten. — Warum nicht? Allerdings kein Mensch, aber die Natur kann ihn zu einer Nothwendigkeit machen, kann ihn aufdringen, als letztes, worauf alle Handlungen eines freyen Agenten gehen, als eigentliches Bestimmungs-Mittel, als Gränze der Freyheit, an welcher alle Freyheit blos ideal wird. Die Freyheit im

Moralischen ist gleich der Möglichkeit im Wirklichen. Dort ist ein Agent nur frey, wenn man von dem was seiner Natur nach seine Wahl bestimmt, abstrahirt; hier ist Etwas nur möglich, wenn man von dem was seine Wirklichkeit bestimmt, wegsieht. Die ganze Moral hat kein anderes Problem als das, was bestimmt den freyen Willen, seiner Natur nach?

Die Kritizisten sagen: wenn der Mensch die Vollkommenheit und die Glückseligkeit, obgleich die Natur sie ihm zu Zwecken setzte, nicht durch freye Wahl, auch sich selbst zu Zwecken setzen kann; so giebt es keine Moral. Aber sie sagen nicht, ob der reine Wille die entgegengesetzten Zwecke, Unvollkommenheit und Unglückseligkeit wählen könne? Kann er das nicht; so ist die als Grund der Möglichkeit der Moral angegebene Wahl ein bloßes Wortspiel, und dann folgt aus dieser ganzen Betrachtung mehr nicht, als, daß die Moral nicht da zu suchen ist, wo die Kritizi-

sten sie suchen, daß sie nicht auf objectiver Gesetzgebung der Vernunft, sondern auf subjectiver Gesetzfindung der Vernunft beruhe; daß selbst die Kritizisten sie nur scheinbar anderswo suchen. Wie die Eudämonisten die Möglichkeit der Abweichung von diesem Gesetz, diesem Zwang der Natur zu Etwas, das die Vernunft weder wählen noch verleugnen kann, sich vorstellen, das will ich hernach, meiner Einsicht nach, angeben.

Hast du dich einmal verleiten lassen, dem Kritizisten zuzugeben, daß Vollkommenheit und Glückseeligkeit, ob sie gleich aus Zwang, Zwecke der menschlichen Natur sind, doch frey gewählt und zu Pflichten gemacht werden können; dann wirst du auch die künstliche Wendung, womit sie den Zweck der Glückseeligkeit auf fremde Glückseeligkeit lenken, dir gefallen lassen müssen, oder du mußt auf alle Sittlichkeit im Verhältniß gegen andere Menschen Verzicht thun. Aber, ob du die vier ästhetischen Empfänglichkeiten,

die vier Räder, auf welchen der homo noumenon sitzen muß, daß der homo phaenomenon ihn durch den Park der Sittlichkeit ziehe, ob du diese auch so geduldig annehmen kannst, weis ich nicht. Mich dünkt wenn Etwas das Sophisma dieses Systems verräth, so ist es das. Diese Empfänglichkeiten werden nicht empirisch erkannt, sagen die Kritizisten, sondern das Bewußtseyn derselben kann nur auf das Bewußtseyn der Befolgung eines moralischen Gesetzes, als Wirkung auf das Gemüth folgen. Was heißt das? Wohnt der reine Wille auch in dem Gemüth; oder nicht? Und, er wohne da oder nicht; ist das Gemüth ohne diese ästhetische Empfänglichkeit, eines Gesetzes fähig oder nicht? Ist es keines Gesetzes ohne sie fähig; so kann das Gesetz nicht vor dem Bewußtseyn da seyn: und ist es, ohne sie, eines moralischen Gesetzes fähig, warum nennt ihr denn das, was alsdann mehr nicht ist, als das Plaudite eines Dramas, welches gar wohl ohne Plaudite bestehen kann, Empfänglichkait? Und wie kann, ich

sage nicht ein Buchstaben-Moral-Gesetz, denn jede Vernunft kann ein solches erfinden, jeder Dichter eines dichten; sondern, wie kann ein Moral-Gesetz das Sanction haben, also ein wahres Gesetz seyn soll, ohne moralisches Gefühl, Gewissen, Selbstachtung, Liebe, unter Menschen statt haben? Was die Kritizisten Empfänglichkeit nennen, ist Fähigkeit zu der Sanction eines Moral-Gesetzes, und ohne diese Fähigkeit ist das Gesetz Nichts; ohne sie, sagt der Gesetzgeber mehr nicht als was Shakespears Nachtwächter-Corporal sagt: "wenn sie nicht gehorchen wollen; so laß sie laufen; dann sind es des gnädigsten Herrn Unterthanen nicht!" Alle Strafen und Belohnungen und Drohungen eines physischen Zwangs, wie sie in den willkührlichen objectiven Menschen-Gesetzen vorkommen, setzen diese subjective Fähigkeit einer Sanction voraus, und wer diese nicht hat, ist keines Gesetzes fähig: wessen Fähigkeit einer Sanction über dem Kreis des physischen Zwanges liegt, den trift keins von den Gesetzen, die nur physisch zwingen können.

G

Bayerische Staats-Bibliothek München

Ist nun aber die Fähigkeit zu einer Sanction ein wesentliches Erforderniß in dem, der durch Gesetze verbunden werden soll; und kann diese Fähigkeit blos in dem Subject gesucht werden; kann die Vernunft diese — subjective Eigenschaft nicht geben; muß sie von der Natur gegeben werden; liegen die zwey Zwecke des kritischen reinen Willens in dem Menschen; kann die Vernunft nur im Spott sagen sie wähle, was sie nehmen muß; kann die Vernunft den Platz nicht einsehen, wo der sinnliche Mensch in der Natur steht; kann sie nicht einsehen die Einheit der Natur; wie kann sie sich dann zur Gesetzgeberin der Moral aufwerfen? wie kann sie die Moral in etwas anderm als in der, von ihr unabhängigen Fähigkeit zu einer Sanction suchen? wie kann sie nur wagen sich den Schein zu geben, als ob sie die Regeln, nach welchen der Wille des Menschen bestimmt werden kann, objectiv, oder anderswo, als in der Natur des Subjectes selbst suchen, eine andere als eine pathologische Sanction, für ihre Vernunft-Gesetze festsetzen könne.

Nie würden die Kritizisten auf ein so leeres und doch so künstliches System (denn nur die Kunst kann das Leere füllen, darum ist jetzt die Kunst das höchste Verdienst) verfallen seyn; wenn sie nicht ihre Erkenntniß a priori, für die einzige, mögliche, ausgegeben hätten. Nach einer solchen Voraussetzung mußten sie aus der in dem Menschen anerkannten Sittlichkeit, als einer wie sie sagen categorisch gebotenen regelmäßigen Handlungsweise eines freyen Willens, die Regel entweder subjectiv in dem Menschen a priori finden, oder objectiv in der, zu einer Einheit übereinstimmenden Handlnngsweise. Jenes konnten sie nach ihrer Metaphysik nicht, weil der Mensch als ein empfindendes Wesen, grob oder fein sinnlich, immer nur ein phaenomen war, das ihnen blos Erfahrungs-Principien, keine allgemein gültige Grundsätze angeben konnte. Es blieb ihnen also nichts übrig, als die Regeln, in den Objecten, in den Handlungen selbst zu suchen. Da konnte nun die Vernunft, ihrem Wesen nach, sie nur in der Einheit der Zusammenstimmung

finden. Allein da auch die Objecte, nach ihnen, nur Phänomena sind, die blos Erfahrungen geben können; so mußten sie sich an die bloße Einheit der Maximen, die ganz in der Vernunft liegen kann, halten. Weil jedoch alsdann, diese Einheit, nach jeder individuellen Vernunft einen andern Stoff und ein anderes Einigungs-Princip erhalten hätte; so mußten sie durch ihr Vernunftwanderungs-Geheimniß sich in die absolute Vernunft hinauf schwingen. In welchem Planete wohnt aber die? da sie das nicht angeben konnten, beriefen sie sich auf den Character der Allgemeinheit dieser Vernunft, und gaben die berufene Prob-Regel, wobey sie jedoch künstlich den Umstand verdeckten, daß eben die individuelle Vernunft, welche die Maximen einigt, auch über deren Allgemeinheit abspricht, und daß hier der pathologische Wille den practischen nicht ersetzen darf.

Nun war aber noch das schwerste übrig. Nemlich, wie ist diese Vernunftmässigkeit auf

den Menschen anzuwenden, dem sie nicht wesentlich ist, der also unter einem categorischen Imperativ steht? Wer kann, sagten sie nun, dem anders gebieten, als er selbst? Die Zwecke der Natur, Vollkommenheit und Glückseeligkeit können kein Object eines Imperativs seyn, weil sie natürlich letzte Zwecke sind und seyn müssen. Sie müssen also erst durch die freye Wahl des reinen Willens als Zwecke gewählt und dadurch zu Pflichten gemacht werden. Aber warum ist das nöthig? deswegen, fahren sie fort, weil durch diese Wahl der homo noumenon dem homo phaenomenon auf den Kopf treten kann. Woher weiß aber der homo noumenon, daß der andere homo den Tritt fühlt? darum bekümmert er sich anfangs gar nicht, sondern er tritt nur zu, und erst hernach merkt er, aus der Wirkung, an den vier ästhetischen Empfänglichkeiten, daß der Tritt nicht vergeblich war! —

Ich weiß nicht, ob ich mich in dieser Entwickelung des Gangs, den die Kritizlsten in

ihrer Moral genommen haben, betrüge. Aber, höchst widerlich, ich leugne es nicht, höchst widerlich ist mir die verwegene und so erbettelte, erkünstelte ersophistizirte Anmassung der Vernunft, mit welcher sie sich selbst zu einem Gott macht, und von dem kritischen neblenden aber nicht leuchtenden Sinai ihre Gesetze herunterstreut, und in welcher sie, ehe sie irgend ein Gesetz von der Natur und Gott dem Lenker der Natur annehme, lieber den schönsten und edelsten Theil des Menschen, den ganzen empfindenden Menschen, zum Thier erniedrigt, ihn höchstens einiger Regeln kleinherziger Klugheit fähig hält, und über seine Gesellschaft errötend, ihm, in ihrer erträumten Despotie, kaum Sclaven-Rang einräumt!

Hart und grausam rächt sich der Menschen-Sinn, wann irgend eine Philosophie, unter dem Schein die Gränzen der Vernunft zu finden, alle ihre Gränzen durchbricht und sich selbst engere oder weitere setzt. In der Vernunft, die die

wahren Gränzen übersteigt, hört, so wie in derjenigen, die sich zu enge zusammen ziehen will, jeder Gedanke auf ein Gedanke zu seyn. Nichts antwortet ihr in der ganzen Natur, und Gott, Welt und Mensch wird ihr ein Gaukelspiel, oder ein ödes Leeres. Da die kritische Philosophie in ihrer Theorie dem Menschen, von allen Banden die den Menschen an die Wirklichkeit halten sollten, nichts übrig ließ, als den Spinnen-Faden einer leeren Beziehung; da sie ihm in ihrer Speculation die geordnete Natur und Gott den Ordner aus den Augen rückte; so mußte sie ihn auch in ihrer Moral, aus der Ordnung der für ihn verlohrnen Natur und des verlohrnen Gottes reissen. Und wohl wahr ist es dann, daß dem, dem seine Speculation die Welt verschließt, wohl wahr ist, daß dem, dem alles Uebersinnliche ein Traum berauschter Phantasien ist, wohl wahr ist, daß dem, dem Gott selbst eine Dichtung, ein zweydeutiges Wesen ist, das er entbehren kann und will, und das er höchstens metaphysisch liebt, wohl wahr ist, daß dem, die Stufe auf welcher der

Mensch, so weit er nicht denkend ist, in der Ordnung der Natur steht, tief in Schlamm thierischer Sinnlichkeit zu liegen scheinen muß, und daß der endlich die Kette, die ihn an diese Stufe anschließt, mit Thränen der Ohnmacht netzen, oder knirschend in Verzweifelung sie zernagen und sich ein eigenes Nebelreich errichten muß, in welchem sein Verstand ihm seine geordnete Natur und sein gesetzgebender Gott: seine Vernunftmässigkeit, seine Welt: und ein, gegen seinen eigenen Spott taubes und verhärtetes Selbst-Vertrauen, seine Würde werden muß!

Der Dogmatist, der auch immer Eudämonist seyn wird, glaubt daß für den Menschen keine allgemein gültige Moral möglich ist, wann nicht a priori erkannt werden kann, wie der Wille des Menschen bestimmt wird. Aus der bloßen Erkenntniß, daß der Wille nach einer oder mehreren Regeln, die mit einander übereinstimmen, seine Bestimmung erhalte, kann die Vernunft dieses wie nicht finden; aus der Erfahrung kann sie

es nur zufällig nie allgemein gültig errathen. Aber es ist noch ein allgemein gültiges Erkenntniß-Mittel übrig, nämlich, die auf den Bänken der Kritizisten so verachtete und doch so wahre unmittelbare intellectuelle Anschauung.

Diese Anschauung ist so oft da, als Begriffe in den Verstand kommen, die er, weder durch Schlüsse, noch durch Erfahrung, noch durch das, den Kritizisten allein gebilligte a priori erhalten kann.

Solche Begriffe sind die Formen der Empfindungen. Formen der Empfindungen nenne ich das Verhältniß derselben, wodurch sie den Willen, geniessend oder wirkend, verabscheuend oder entgegen wirkend, bestimmen. Die Formen erster Art nennt man wohlthuend; die Formen der zweyten wehethuend. Wenn diese gemeine Benennung die Kritizisten beleidigen sollte, so kann ich für sie wohl auch eine Terminologie, der hautgout ihrer Philosophie, aus der Schule der

Stoiker borgen, und mit einer kleinen Freyheit in der Flection, damit die Worte nicht zu barbarisch klingen, die Form der wohlthuenden Empfindung o r e k t i s c h, die der wehethuenden e k k l i s t i s c h nennen. Ich werde mich jedoch einer der gemeinen Namen bedienen. Denn die Menge der Kunstwörter in einem Moral-System ist immer ein Beweis seiner Abweichung von dem Menschen-Sinn, und eine Nation muß tief in der sittlichen Barbarey liegen, deren gemeine Sprache zu arm ist, ihre Sittenlehre auszudrücken.

A priori im kritizistischen Sinn sind die Begriffe von diesen Formen nicht in dem Verstand. Man müßte sonst eine Erkenntniß der Art, wie der Wille bestimmt wird, auch a priori voraussetzen, und blos daraus, daß der Wille bestimmt werde, sind sie nicht abzunehmen. A posteriori sind sie auch nicht entstanden, denn, in dem Stoff der Empfindungen ist zwar, nach kritischer Terminologie eine Beziehung auf die

Erscheinung die solche Empfindungen verursacht, aber nicht auf ihre Form. Denn in der Erscheinung liegt für den Menschen weder das wohlthuende noch das wehethuende, weder das schöne noch das häßliche; sondern die Reflection muß erst finden, was in den Erscheinungen ist, das so auf uns wirkt, und die Anschauung der Form der Empfindungen ist die Basis dieser Reflection. Diese Formen werden zwar bey Gelegenheit der Erfahrung aber nicht durch dte Erfahrung erkannt, wie die Functionen des Denkens auch.

Ich glaube nicht, daß man je an dieser Erkenntniß-Art der unmittelbaren intellectualen Anschauung gezweifelt hätte, wenn man nicht, wie ich vorhin schon bemerkte, seit Aristoteles Zeiten und in der peripatetischen Scholastik des mittlern Zeit-Alters, so wie in dem scholastischen Kritizismus unsrer Zeiten, höchst ungeschickt und höchst unbefugterweise unternommen hätte, den Verstand oder die Denkkraft, nur für eine Art von Miethsmann oder von einem Gefangenen in

dem Menschen anzusehen. Das ist er nicht! dafür sollten die Kritizisten ihn, wenn sie das Wort Menschheit in den Mund nehmen, nicht ausgeben. Er ist innig mit dem Menschen, nämlich mit den Empfindungen des Menschen, mit seiner freyen Wirksamkeit, mit der ganzen freyen Energie, die der Mensch noch ausser dem Denken äussert, vereinigt, und jedes dieser drey Dinge, ist nicht blos integrirender Theil des Menschen, sondern Theil, der ausser dieser Verbindung in dem Menschen, Nichts gar Nichts wäre: der Verstand ein leerer Schwätzer; die Energie, Automate, die Empfindung, Schies-Scheibe nach welcher niemand schießt.

Wahrscheinlich ist diese grundlose Trennung dadurch veranlaßt worden, weil man die Frage: wie Leib und Seele zusammen hängt? so unvorsichtig eingerichtet hatee.

Dreymahl hat man unternommen sie zu beantworten, und immer hat man sie nur poetisch durch

die Immagination, nie philosophisch beantwortet. Sie würde nicht beantwortet werden können, wenn man auch Sömmerings Hirn-Gas auffangen und chemisch zersetzen könnte. Mich dünkt, man hätte fragen sollen: wie hängt Denken und Empfinden zusammen? Und auch das nicht einmal, denn bis auf dieses wie reicht selbst die innere Anschauung nicht. Man hätte bescheidener fragen sollen: aus welcher Wirkung von beyden kann man schliessen, daß sie zusammen hängen? Und hätte man nun bemerkt, daß der Verstand von der Empfindung ausgeht, auf sie zurückwirkt, aus ihr allen Stoff nimmt und nehmen muß; daß die Empfindung ihn wecken, beleben, antreiben, zurückhalten kann; daß er, wenn er gleich seinem Wesen nach ohne alles Gefühl ist, doch dann ein ganz anderes Interesse an seinen Untersuchungen nimmt, wenn die Empfindung seines Menschen dabey eine Rolle spielt, als wenn nicht; daß er, wenn sein Mensch gut ist, alle Fehler dieses Menschen strenger, die Fehler der Andern gelinder aufsucht,

ist aber sein Mensch schlecht, diesen gieriger nachforscht, jene übersieht. Daß er die Harmonie der Schönheit seines Menschen anders anschaut, als die in andern, die in andern meist nach der Schönheit in seinem Menschen mißt; daß er sich so leicht zerstreuen, betäuben, irre führen läßt, wenn er Häßlichkeiten in seinem Menschen beobachtet, kurz daß selbst das Interesse an Wahrheit, das einzige Interesse das er für sich allein haben kann, daß selbst das in ihm ungleich lebendiger wird, wenn die Wahrheit, die er sucht, auch Interesse seines Menschen ist; hätte man das alles bemerkt, und noch überdies bedacht, daß ein bles denkendes endliches Wesen, das unnützeste, langweiligste, unbedeutendste Wesen wäre, an welchem der ganzen Natur eben so wenig gelegen wäre, wenn es die Sand-Körner am Meeres-Ufer, als wenn es die Sterne zählt; hätte man, sage ich, das alles bedacht, nie würde man auf jene Frage anders haben antworten können, als: daß Verstand, Empfindung und jede Energie in dem

Menschen, nicht blos zusammen hängen, sondern daß sie innig, unauflöslich, zu einem ohne eine beständige Rücksicht auf diese Einheit, nicht einmal Mental zu trennenden Ganzen, vereinigt sind.

Diese immer nur scheinbar, und immer mit verrücktem Zweck der wahren Menschen-Philosophie versuchte Trennung des untrennbaren innern Menschen, sucht der Dogmatist über Alles zu vermeiden, überzeugt, daß wo sie gewagt wird, der Verstand immer in Gefahr steht ein Sophist, das Herz ein Schalk zu werden. Der Satz also, den ich dir gleich im Anfang dieses Schreibens angab: Verstand, Empfindung und Energie machen in dem Menschen ein Ganzes, das Vernunft heißt, der Satz ist die Schwelle, über welche der Dogmatist in seiner Schule geht, und seine Schüler in sie hinein führt. Und aus dem Satz ist es dann begreiflich, und folgt es unmittelbar, daß der erste Erkenntnißgrund a

priori in der unmittelbaren, innern, intellectuellen Anschauung liege. Und die Kritizisten mögen sich sperren wie sie wollen, sie müssen eine solche innere Anschauung anerkennen, oder ihr Verstand selbst wird nur ein bedingtes, auf einer blossen Voraussetzung ruhendes Wesen, welchem sie keine Haltung geben können, ohne einen neuen Hebel an ihre Maschine anzuhängen, dergleichen der neue Hyperkritizismus einen erfunden haben soll.

Diese unmittelbare, innere, intellectuelle Anschauung nun ist es, durch welche der menschliche Verstand, allein, a priori finden kann, daß sein Wille nur durch die Formen seiner Empfindungen, positiv und negativ bestimmt werden kann. Die Ursache, warum die Empfindungen des Menschen bald die eine bald die entgegengesetzte Form haben; sucht der Dogmatist nach seiner Metaphysik in der Ordnung der Natur, und da er diese nicht übersieht; so kann er sie nur bey einigen, sonderlich bey den Instincten und bey der Empfindung der Liebe, und noch etlichen,

wahrscheinlich muthmassen. Die Vernunft erkennt auch die Formen selbst auf keine Weise, aus ihnen selbst, sondern nur durch ihre Wirkungen auf den Willen, und in Ansehung dieser, verändern sie nie ihre Natur, sondern nur ihre Stärke. Die Veränderung der Gegenstände die sie erregen kommt hier nicht in Betracht, weil man auf sie nur bey der Anwendung, nicht bey der Findung des Moral-Grund-Gesetzes Rücksicht nehmen kann.

Sind es nun also die Formen der Empfindungen, welche den menschlichen Willen bestimmen, und soll in dem Menschen eine Sittlichkeit, das ist eine Regel dieser Bestimmbarkeit seines freyen Willens seyn; so muß die Bestimmung nach einer solchen Regel, eine wohlthuende Empfindung, das ist eine Empfindung in dem Menschen erregen, die ihn positiv bestimmt. Diese Regel findet der Eudämonist auf diese Weise.

Ein Zustand des Menschen, in welchem alles so ist, wie er es will, ist ein Zustand der Glück-

seeligkeit. Wenn in einem solchen Zustand Empfindungen enthalten sind, die von der eigenen Kraft des Menschen weder erregt, noch ihrer Form nach modifizirt worden sind; so heißt dieses ein Zustand der gemeinen Glückseeligkeit. Diese ist vor dem Tode, wie Solon sagte, unmöglich, weil sich immer die Empfindung, der Zustand kann und wird sich ändern, wieder mit einmischt.

Wenn nun aber ein solcher Zustand gedacht wird, in welchem lauter, durch die eigene Kraft des Menschen hervorgebrachte, wohlthuende Empfindungen sind, und in welchem eben diese Kraft, auch den, von den Dingen ausserhalb dem Menschen erregten Empfindungen, entweder ihre wehethuende Form nehmen, oder ihre wohlthuende Form fixiren kann; so wird auch dieser Zustand Glückseeligkeit zu nennen seyn. Aber diese nennt der Eudämonist die sittliche Glückseeligkeit.

In dieser sittlichen Glückseeligkeit können zwar alle dem Menschen mögliche Empfindungen Platz

finden. Aber, weil die totale Empfindung wohlthuend seyn muß, so müssen diese Empfindungen alle auch durch die eigene Kraft des Menschen so zusammen geordnet werden, wie sie durchaus, unter allen Verhältnissin, zu allen Zeiten, eine solche wohlthuende Total-Empfindung erregen können.

Das Verlangen nach einer solchen sittlichen Glückseeligkeit nennt der Eudämonist das moralische Gefühl; die Kraft, solche Empfindungen zu erregen, sie zu einer wohlthuenden Total-Empfindung zusammen zu ordnen, und durch diese Zusammen-Ordnung den von dem Menschen unabhängigen Empfindungen, ihre wehethuende Form zu benehmen, und ihre wohlthuende zu fixiren, nennt er die Tugend. Ob diese kämpfe oder nicht kämpfe ist ihm einerley, wenn sie nur sicher ist. Die Anlagen zu dieser Tugend, und das sittliche Gefühl selbst, hält er aber für das herrlichste Geschenk der Gottheit, und für den wichtigsten Unterscheidungs-Character des Menschen von dem Thier. Ja, er glaubt sogar, daß

alles was der Mensch an Verstand erhalten hat, ihm blos dieser Geschenke wegen gegeben worden ist, und daß alles was die Kunst und der Fleiß der Menschen thut und thun kann, leer, überflüssig, oft schlecht, daß sonderlich die Philosophie ein kindisches Spielwerk, und die Religion sicher ein Menschen-Betrug ist, wenn dieses Alles nicht Einfluß auf den Gebrauch hat, den die Menschheit von diesen Geschenken machen kann.

Jeder Mensch hat nun aber von der Natur sein bestimmtes Maas von Empfindungs- und Wirkungs-Vermögen. Dieses Maas bestimmt das Maas der einem Jeden möglichen sittlichen Glückseeligkeit, und des Verlangens nach dieser also sein moralisches Gefühl, subjectiv. Seine Tugend aber nur objectiv. Das ist, die Tugend eines Jeden kann unbegränzt seyn, und muß es nach der Moral auch seyn; aber seine Glückseeligkeit, und das Verlangen nach dieser richtet sich nach jenem Maas. Darum können ganz

verschieden begabte Menschen doch gleich sittlich glückseelig seyn.

Woher nimmt aber der Mensch den Reichthum seeliger Empfindungen, den er braucht, um sein Leben zu füllen und mit ihnen, alle den Stürmen des Lebens, den Schmerzen, den Krankheiten, der Armuth, dem Tode seiner Lieben, und was sonst noch mehr die schwarze Liste menschlicher Leiden enthält, das Gegengewicht zu halten? — Wo der sie hernimmt, der über sich keine harmonische Natur kennt, der nur die Menschheit und keine Menschen sieht, dem Alles was in seinem Herzen und was um ihn herum in irgend einem Herzen empfindet, nur chinesisches Schattenbild ist, das sein Liedchen singt und vorüberzieht, wo der Stoff zu einer solchen Glückseeligkeit hernehmen will, das weiß ich nicht. Sie sagen ihr noumenischer Mensch brauche keine; und wenn ihr Thier-Mensch von der Selbstachtung nicht satt werde; so möge er gehn und pathologisch mit seines Gleichen grasen! Sie mögen!

Aber, wessen Ohr noch hört die Stimme Gottes; wer noch Aug hat für die Fülle der Natur, noch Herz hat, für Weib, für Kind, für Freund, für Mensch und Menschen-Stimme, und Menschen-Gefühl und Weisheit, und Genius, und Muse und Kunst, wie kann der so arm seyn, daß es ihm an Stoff fehle, sich glückseelig zu machen? Sehe an, die reinen, heiligen, himmlischen Empfindungen, die der Gott der Natur, in die Natur des Menschen gelegt hat, mit denen der Mensch einstimmt in die ganze schöne Schöpfung, in sich aufnimmt, Alles was groß, und rein-gut und lieblich ist, in denen allein seine Seele ihr Daseyn fühlt und in wolkenloser Heiterkeit erst lernt was sie will, was der wollte, der sie schuf! Sehe den Menschen an, in seinen erhabenen Gefühlen bey dem Aufgang der Sonne, in seinem stillen Selbstgespräch, wenn feyerlich die Nacht über ihm schwebt, in dem gefühlten Gebet der Andacht, wenn seine Seele sich zu gros fühlt für den Staub, und sich kindlich in den Schoos des Allgegenwärtigen legt.

Sehe an den Menschen wann er die stumme Sprache des Händedrucks der Freundschaft und der Liebe versteht; wann sein Muth erwacht in der Gefahr; wann sein Eifer glüht gegen das Unrecht; wann die Thräne des Mitleids bey fremden Leiden in seinem Auge schwimmt; wann er in süsser Trauer seinen lieben Gestorbenen zulächelt ins Grab, und, selbst den Tod im Aug, sich hinüber sehnt zu ihnen, über das Grab hinüber!

Und dem so reichen, so herrlich ausgestatteten Menschen, sollte es fehlen an einer Fülle, dem geizigsten Anspruch an sittliche Glückseeligkeit zu gnügen? Ihm sollte es fehlen an Licht, das dunkelste Gemälde des Erdelebens zu erleuchten? an Schwungkraft, sich über alle die Klippen und Dornen einer Wallfahrt weniger Tage zu erheben?

Wenn das ganze Ideal der sittlichen Glückseeligkeit, zu welchem der Mensch den Stoff aus seinem Herzen nehmen kann, so lebendig in seiner

Seele läge, wie der Mensch es beleben kann; wenn alle die Kräfte diesen Stoff zu bearbeiten ihm gleich bey der Geburt in der ganzen Energie gegeben würden, die er ihnen geben kann; sein Verlangen nach dieser sittlichen Glückseeligkeit würde allein seinen Willen bestimmen, und die ganze Moral würde Nichts seyn als Natur-Geschichte des Menschen.

Aber das ist nicht so, und daß es nicht so ist, das löst die schwere Frage auf, die ich vorhin andeutete, nämlich: wie der menschliche Wille zugleich den letzten Zweck der Sittlichkeit, die sittliche Glückseeligkeit erreichen wollen, und doch von ihm sich entfernen wollen könne. Der Mensch wird nicht mit der Sittlichkeit, sondern nur mit der Anlage zur Sittlichkeit geboren. Er hat das Verlangen nach der sittlichen Glückseeligkeit, aber er muß es selbst erst zu einer schönen Reife gebracht haben, wann es stark genug seyn soll, die wehethuenden Empfindungen der Mühe, der Arbeit, der Sorgen, der Ver-

leugnungen zu überwiegen, die erfordert werden, ehe der Mensch jenes Gefühl befriedigen kann. Und hier ist es allein, wo die Vernunft, nicht das Gesetz macht, sondern dem stummen Natur-Gesetz, Sprache giebt, wo sie es erklärt, commentirt und die Mittel aufsucht und lehrt, durch welche dieses Verlangen zu seiner Reife gebracht werden kann, und wie alle die Mühe und die Arbeit, wodurch dieses Verlangen endlich gesättigt werden kann, zu lenken sind. Dieser Vernunft-Commentarius, und der Inbegriff dieser Mittel macht den wichtigsten Theil der Moral aus, den man die Tugendlehre nennt, oder den Inbegriff der moralischen Pflichten. Die Pflichten in der Moral sind aber etwas sehr anders als das, was sie in der Rechtswissenschaft sind. In dieser sind sie ohne entgegen stehende Rechte nicht gedenkbar. In der Moral aber setzen sie keine solche Rechte voraus, und man braucht keine zwey Personen zu erphantasiren, um eine Verpflichtung herauszubringen. Pflichten in der Moral sind nur Bedingnisse, unter welchen

der Mensch den Zweck der Sittlichkeit, die sittliche Glückseeligkeit erreichen kann. Die Kraft, diese Bedingnisse zu erfüllen, ist die Tugend.

Du weißt, daß die Alten sehr darüber gestritten haben, ob die Tugend gelehrt werden könne, oder ob sie eine Sache der Uebung, oder ein Geschenk der Gottheit sey. Mich dünkt Gott hat allen Menschen die Anlagen dazu gegeben, allein, da sie eine Kraft ist, muß ihre Richtung gelernt, und ihre Energie geübt werden; aber wenn der, der die Tugend liebt und nach ihr strebt, kraftlos und muthlos dahin sinkt, und nach vielen vergeblichen Versuchen und Anstrenzungen, zu Gott seine Zuflucht nimmt, dann ist das die Vergebung der Sünden, daß Gott den Sinkenden aufrichtet, den Muthlosen wieder ermuntert und seine erschlafften Kräfte neu belebt.

Die Stoiker pflegten Alles was auf die Sitten des Menschen Bezug hat, in Dinge die

von dem Menschen abhangen, und in solche die nicht von ihm abhangen, einzutheilen. Auf dieser Abtheilung beruhen auch die gewöhnlichen Hauptstücke der Moral, in Pflichten des Menschen gegen sich, gegen Gott, gegen andere Menschen, und gegen die übrige Natur.

Du weißt, daß das Hauptstück der Eudämonisten-Moral von den Pflichten gegen Gott, nicht, wie sie pöbelhaft sagen, auf einen pöbelhaften Dienst eines Götzen deutet, von dem man für ein Paar Körner Weyhrauch aus Arabien, alle Schätze Arabiens kaufen, und dem man durch ein Paar Gebets-Formeln, das Laster für Tugend aufheften kann. Dieses Hauptstück sagt: daß die sittliche Glückseeligkeit von dem Menschen nur unter der Bedingniß erworben werden kann, wenn seine Seele erhaben, gut, schön, weise, und fest in guten Hoffnungen ist, daß aber keine Erhabenheit der Seele möglich ist, ohne Gemeinschaft mit dem Allerhöchsten; keine Güte der Seele, ohne Liebe des Allgütigen; keine Schönheit der

Seele, ohne Dankbarkeit gegen den Allerfreygebigsten; keine Weisheit der Seele, ohne demüthigen Glauben an höhere Weisheit; und keine Festigkeit der Seele in guten Hoffnungen ohne kindliches Zutrauen zu dem besten Vater!

Auch weißt du, daß das Hauptstück von den Pflichten des Menschen gegen Menschen weder auf feige Vorsicht gegen gerechte Rache, noch auf Frohndienste gegen frohen Sold hinweist, wie in der Rechtswissenschaft und Politik; sondern es lehrt: daß keine sittliche Glückseeligkeit für den Menschen möglich ist, wenn ihm nicht die tausend und tausend Bande der Liebe, der geselligen Freude, des Wohlwollens, der Theilnehmung, die ganze unsichtbare Bruder-Kette, die Menschen an Menschen schließt heilig, wenn sie nicht unverletzlich, in sein Herze verwebt ist! — Doch, was soll ich dieses System weiter verfolgen? Immer mischen sich in alle Systeme Pedanterien ein, und ich fürchte ich bin selbst, angesteckt durch den Kritizismus, denn auch was

man wegschaben will steckt an, in etliche Pedanterien gefallen. Sind aber diese irgendwo eckelhaft, so sind sie es in der Moral. Ich habe deswegen nie ein Collegium über die Moral hören mögen, habe nie ein Moral-System nur gelesen, ohne doppelt achtsam für mein Herz zu wachen. Es wäre auch nun in der That überflüssig, wenn ich mehr von der Eudämonisten-Moral sagte. Schon aus dem was ich gesagt habe mußt du sehen, daß der Eudämonist nicht, wie die Kritiker sagen, die Moral wohl sterben macht; sondern daß er den Menschen selbst wohl leben und wohl sterben lehrt. Wer kann mehr von der Philosophie verlangen? welche kann mehr leisten?

Wenn der Eudämonist sittliche Glückseeligkeit nennt, so nennt er das Werk (das ἐργον das Aristoteles sucht) das die Ordnung der Natur dem Menschen vorgeschrieben hat; die höchste Stufe, auf welcher der Mensch in der Kette der

Wesen stehen kann! Ihm ist sittliche Glückseligkeit kein Saldo einer kaufmännischen Bilanz, sondern ein anderer Name für Bestimmung der Menschheit. Sie ist ihm kein Ziel am Ende der Laufbahn, sie ist ihm selbst Laufbahn ohne Ziel. Sie ist ihm kein Lohn eines sittlich guten Lebens, sie ist ihm das sittlich gute Leben selbst. Er braucht sie nicht mehr von der Gottheit zu fodern, nicht mehr ihr abzubetteln, abzuverdienen; die Gottheit hat sie ihm, als sie ihm den Character der Menschheit gab, schon bestmmt. Er braucht sich nicht zu fragen: ob er sie suche, weil sie ihm wohlthue, oder weil das Gesetz sie zu suchen befiehlt: er weiß daß ihr Wohlthun nur Promulgation des Gesetzes der Gottheit ist, das ihm seine Stelle anweist. Der Geist der ihn antreibt sie zu suchen, ist auch kein gedungener, kein, durch die Zaubersprüche der Philosophie gebannter Geist — ach! die Philosophie kann diesen Geist wohl nehmen aber nicht geben! — Es ist der Geist, der ihm gleich bey der Promulgation des Gesetzes gegeben worden

ist; es ist der Geist den ihm der Odem Gottes eingehaucht hat, um ihn fähig zu machen, die höchste Stufe, die Gott der Menschheitt angewiesen hat, zu erreichen; es ist ein Geist von dem Gott, dem die Vernunft so freudig huldigt, dessen Gegenwart sie in jeder wärmeren Erhebung des sittlichen Gefühls, in jeder neuen Belebung ihrer Tugend-Kraft erkennt; mit dem sie sich in ihren seeligsten Stunden, in dem geheimen Heiligthum, ohne Sprache bespricht, dessen Licht allein ihr Aug heller, dessen Weisheit allein ihre Gedanken weiter machen kann; von dessen Beystand allein sie die Vollendung ihrer Tugend-Kraft erwarten kann. Diesen Gott postulirt der Eudämonist nicht, damit jemand sey, der die Ordnung der Natur nach seinen Philosophen-Gesetz einrichte; sondern er postulirt sein Philosophen-Gesetz, weil ein Gott ist, der die Ordnung der Natur eingerichtet hat. Von dieser Ordnung der Natur postulirt er auch nicht Unsterblichkeit, damit er Zeit bekomme seine Philosophen-Lection ganz zu lernen, wie etwa ein Student Verlän-

gerung seiner academischen Jahre postulirt; sondern er hofft, er glaubt Unsterblichkeit, weil, so weit er die Natur und ihre Ordnung einsehen kann, der Mensch allein, unter Allem was ist, der Mensch allein, für seine Stelle zu reich, zu herrlich ausgerüstet wäre!

Es giebt in der ganzen Philosophie, in Allem was der Verstand des Menschen denken und dichten mag, kein leitender Stern, als der Stern der die Ordnung der Natur erleuchtet; kein Geist der Weisheit und der Tugend, als der Geist der Alles umfassenden, Alles belebenden, Alles bindenden Ordnung der Natur. Diesen Stern sucht der Dogmatist immer fest im Aug, diesen Geist sucht er immer fest in dem Herzen zu behalten. Dieser Stern ist das unverlöschliche Licht, dieser Geist ist der Himmelsduft, den der Dagmatist, wie ich dir vorher sagte, auf den Fußtritten der Wahrheit schweben sieht. Lebendiger, göttlicher, reiner, fühlt und erkennt der Dogmatist diesen Stern und diesen

Geist, in Christus und Christi Wort. — Darum ist ihm auch dieses Wort ein Siegel seiner Philosophie, welches er seinen Schülern, wie ihren Augapfel, rein, fleckenlos, und ungetrübt zu bewahren empfielt.

Wenn der wahre Genius unserer Zeit, [10]) von den Philanthropen in Frankreich; von der Naturalisten-Kirche in England, und von dem noch verwegenern Kritizismus in Deutschland, der telygetischen Geburt [11]) des veralterten XVIII. Jahrhunderts, sich diesen Stern verdunklen, diesen Geist rauben, dieses Siegel zerbrechen lassen kan; so ist jede Warnung an ihn, nicht der Druckerschwärze werth die sie kostet. Lassen wir also diesen Genius walten! Aber, daß so viele Anhänger der kritischen Philosophie sich für Bewahrer des Siegels, das Christus auf eine gar andere Philosophie, als auf

10) Also nicht der Plöner.

11) telygetisch. Im Alter gezeugt.

die Ihrige gedrückt hat, ausgeben; daß sie sich als seine Siegelbewahrer dingen und bezahlen lassen; daß sie sich als solche, vor dem jungen und alten Volk in dem ganzen Costume der christlichen Siegelbewahrer darstellen, und doch nur ihre Siegel, statt Christi Siegel auf ihre Weisheit, statt auf die Weisheit Christi aufdrucken; daß sie sogar alle Nachfrage nach dem Siegel Christi für unnütz und überflüssig ausgeben, das wenigstens muß ich, und wenn ganz Chius [12]) auf mich losgelassen würde, noch einmal, für den äussersten Grad aller Unverschämtheit, die keine Casuisterey beschönigen kann, laut und deutlich erklären. [13])

Nun glaube ich daß ich mein voriges Schreiben an Dich, so vollständig erläutert habe, daß

12) Siehe die 6te Anm. der Vorrede.

13) Wenn ich vom Siegel Christi rede, so verstehe ich weder Calovs, noch Beyers noch irgend eine Dogmatik, noch das tridentinische, Augsburger, Dortrechter Symbol; sondern das Neue Testament.

es nicht mehr mißverstanden werden kann. Laß mich also hier abbrechen und lebe wohl und trage Sorge, daß Du bey der sich nicht wenig verbreitenden Geistes- und Seelen-Hypochondrie gesund bleibst. Jezt aber, wenn du das gelesen hast; so besprenge dich vor allen Dingen dreymal mit reinem Quellwasser, wie du weißt daß ich immer thue, wenn irgend ein Unfall mich, an den Rand der Untiefen des menschlichen Wissens geführt hat.

Nachrede.

Ich sehe keine Veranlassung voraus, die mich bewegen könnte, zum drittenmal mich so ausführlich vor dem Publikum, das meine Schriften lesen mag, über die kritische Philosophie zu erklären, als etwa die, wenn ich selbst zu dem Kritizismus bekehrt werden sollte. Noch

se ich aber in mir keine Möglichkeit zu einer solchen Sinnes-Aenderung und Bekehrung. Die Herren Kritizisten, welche neulich die Pänaten dieses Kritizismus, so eifrig mit Schnäbel und Klauen, gegen mein erstes Schreiben vertheidigt haben, erhalten also nun ein weites Feld zu einer neuen Ritterschaft. Ich werde sie in diesen ihren athletischen Uebungen nicht stören. Nur bitte ich sie, daß sie das, was sie gegen meine Person sagen wollen, von dem, was sie über die Sache zu sagen gedenken, mit zwey oder drey Sternchen unterscheiden. Und wollen sie auch das, was sie über meine Person athletisch- roh und plump zu sagen belieben, von dem, was sie feines und witziges sagen können, auf eine ähnliche Weise unterscheiden, so werden sie dadurch ihren sämmtlichen Lesern auch einen Gefallen erweisen. Nach dem was ich bisher von diesen Herren gelesen habe, wird der lezte Artikel wohl keinen grossen Raum einnehmen.

Ister Anhang.

A. Anmerkung zu Schlossers Uebersetzung der Platonischen Briefe.

Seite 180 — 184.

Bekanntlich lehrte Plato nach, wie es nicht unwahrscheinlich ist, der Schule des Heraklid, daß die Materie immer schwankend und unståt flösse, also eigentlich nur Eigenschaft, Affection wåre; daß aber einem jeden Dinge ein eigenes Wesen, das er oft Idee nennt, unterlåge, das fest und unverånderlich bliebe. Diese Idee nun, dieses feste, unverånderliche Wesen, das sich nur in der Seele anschauen låßt, dieses ist das, was

hier Plato unter dem fünften verstehet, wenn anders ich diese Stelle richtig verstanden habe.

Dieser Gedanke scheint mir auch sehr gegründet; denn wir werden auf denselben durch die unmittelbare Anschauung unsrer eignen ersten wirkenden Prinzipien in uns, und durch die gleichfalls unmittelbare Anschauung unsers Leidens geführt, und dadurch berechtigt, einen analogischen Schluß auf die Objecte außer uns zu machen, der uns zwar nicht ins innere Heiligthum der Wahrheit führt, aber doch unsern Platz im Vorhof desselben so sehr erleuchtet, als es uns nöthig ist, um da den Dienst unsrer Priesterschaft zu versehen.

Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß die alten und neuen Philosophen durch einen Mißbrauch dieses analogischen Raisonnements, und daß unter ihnen sonderlich Plato im Objectiviren oft zu weit geht; aber mich dünkt, die allerneuste deutsche Philosophie zieht die der Menschheit gesetzten

Grenzen durch ihr Subjectiviren eben so sehr viel zu enge zusammen. Aus lauter Sorge, in ihr gereinigtes oder reinigendes System nichts empirisches einschleichen zu lassen, sondern alles auf lauter Grundsätze und Begriffe, die a priori entstanden sind, zu bauen, schneidet sie den denkenden Menschen gleichsam von der ganzen Natur und der um ihn lebenden, ihn immer mit sich fortreissenden Schöpfung gänzlich ab, und macht ihn vielleicht in einigen Dingen um etwas gewisser, aber wahrhaftig weder weiser noch besser, wenn anders die Weisheit noch will, daß man sich in seine Verhältnisse schicke. Es mag seyn, daß diese Philosophen sehr große Ursache hatten, eine Kritik der reinsten Philosophie im engsten Verstand des Wortes, Philosophie, zu geben, und mir scheinen sie einen glücklichern und bessern Weg gegangen zu seyn, als die alten Skeptiker, die im Grund eben diese Absicht gehabt haben mögen. Aber Kritik der Philosophie ist nicht deswegen Kritik der Vernunft. Jene kann vielleicht zu ihrer Demüthigung auf die

engen Kreise der apodiktischen Gewißheit eingeschränkt werden; warum maßt sie sich an, das Schild: hier findet man Wahrheit, auszuhängen? Aber nicht so die Vernunft. Die Vernunft, dünkt mich, kann den, der ihrer Leitung sich ergiebt, nicht in engere Grenzen schliessen, als diejenigen sind, in welchen er ist, und wem es scheint, daß, wie einige alte Stoiker prahlten, die Vernunft in der Hungersnoth gebiete, ohne zu essen glücklich zu seyn, dem würde wohl Shakespear mit Recht die Frage vorlegen können: ob er auf den beeisten Alpen wärmer werde, wenn er an das Feuer denke?

Die Vernunft kann die Schlüsse aus Analogien und aus Wahrscheinlichkeiten ehe nicht entbehren, als bis sie entweder das Wesen, den Grundstoff, alle Prinzipien der Dinge erkennt; oder, bis sie sich losmacht von der Sinnlichkeit, von dem Willen, von der Empfindung; oder endlich bis die ihr a priori unbekannte Welt aufhört, auf sie zu wirken. Dann

mag sie über Realitäten oder Phänomene absprechen wie sie will, nichts hindert sie dann in jedem Augenblick zu sagen: Ich weiß nicht. Aber so lang sie die Gesetzgeberin des Willens seyn muß, so lang sie zu den Phänomenen sagen muß, du gefällst mir, und du gefällst mir nicht; so lang muß sie selbst die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen, und nach Analogien, Inductionen und Wahrscheinlichkeiten über deren Ursachen richten und urtheilen, und nach ihren Urtheilen dem Willen seine Gesetze geben. 14) Eine Kritik, die der Vernunft dieses abspräche, würde sie nicht reinigen, sondern entmannen; und mich dünkt sogar, eine Philosophie, die sich durch eine solche Reinigung so sehr von der Vernunft sequestrirte, würde selbst Gefahr laufen, bald in eine bloße Formgebungs-Manufactur auszuarten, welche in kurzem alle Materie

14) Daß ich hier unter Gesetzgebung keine Autonomie der Kritizisten; sondern eine bloße Erkenntniß der von der Natur gegebenen Gesetze verstanden habe, ist wohl von selbst begreiflich.

verlieren, und in der nächsten Generation im Denken den alten scholastischen Peripatetismus einführen würde, welchem dann immer im Handeln, zumal da, wo dem Vorurtheil und dem Aberglauben ihre zähmende Krafe benommen worden ist, der regelloseste Libertinismus folgt, bis sich beide in der Barbarey verlieren. Ein System, das beinahe alle Wirklichkeit, das Gott und Unsterblichkeit wegkritisirt, und die Tugend so metaphisisch sublimirt, daß ihre Gestalt kaum mehr zu ahnden ist, läßt nichts bessers hoffen. Und obgleich das allerneuste Reinigungssystem uns eine Sittlichkeit a priori, und selbst Realität, Gott und Unsterblichkeit, die dasselbe uns mit der einen Hand genommen hat, mit der andern wieder zu geben scheint; so giebt es doch diese eben so wieder, wie man in einigen schwachen Gerichtshöfen dem, den das Urtheil als einen Betrüger verdammt, seine Ehre durch die frostige Clausel, seiner Ehre unbeschadet, wieder zu geben pflegt, und die Sittlichkeit, die uns dieses System aus dem Schiff-

bruch der Vernunft rettet, ist so feinnervig geworden, daß sie den Kampf mit dem Laster schwerlich mehr wird bestehen kännen.

Ich gehe in dem System herum, und rufe der Weisheit, wie Brandamante in dem Zauberpalast des Atalante, ihrem Ruggiero ruft; ich glaube sie zu sehen, aber wenn ich sie ergreifen will, so entschlüpft immer die Erscheinung, die mich täuschte, meiner Hand, und spottet noch unfreundlich meines Wahns. In Plato's System kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen; aber, wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigstens, daß Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Isis nicht auf, aber er macht ihn doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin ahnden kann. Macht uns die neue deutsche Philosophie glücklicher, wahrer, besser, macht sie uns nur gewisser, wenn sie neue Schleyer auf die alten wirft, oder

wenn sie vielmehr gar die Göttin so verschwinden macht, daß es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen?

Mich dünkt, das sicherste äußere Kennzeichen der Aechtheit der Menschen-Philosophie ist nicht das, daß sie uns gewisser, sondern das, daß sie uns besser mache. Denn die Philosophie, die uns nur Gewißheit giebt, schließt uns überall in Kreise ein, in welchen Vernunft und Menschensinn sich doch nicht behelfen können; die aber, die uns besser macht, schlingt uns ein in die gränzlose Harmonie des Ganzen.

B. Ebendaselbst. S. 191. und 192.

Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen, die Sonne muß geahnet werden. Diejenigen Philosophen, welche die Sonne selber mahlen wollen, haben sicher nur eine Theatersonne gegeben; — und viele haben, weil sie diese billig verachteten, und hinter der Morgenröthe nichts ahneten, sich begnügt, uns zu rathen, lieber gar nichts mehr sehn zu wollen. Und das thue, wer mag, nur handle er alsdann nicht, als wenn er etwas sähe.

IIter Anhang.

Berliner Monatsschrift. Dezember 1796.
S. 485 — 504.

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosoohie.

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

Chrisipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache*): „Dle Natur hat dem Schwein statt

*) Cicero de nat. deor. lib. 2. sect. 160.

„Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule". Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Kultur, nämlich der bloß thierische Instinkt. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur daß man izt, statt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von einer Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückwirken (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proporzionirlicher Reiz weder eine übermäßige noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die animalische Operazion der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäul-

niß zur Folge hat, so daß, nicht (wie man sonst glaubte) die Fäulniß aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln die nachher der Mensch nach Freyheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Thätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

A. Von den physischen Ursachen der Philosophie der Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewußtseyns, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist (dem auch, wegen der Einheit des Bewußtseyns, nur eine Seele beygelegt werden kann); so wird der Hang: sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu

bedienen, nach gerade methodisch, und zwar bloß durch Begriffe, zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das große Unglück lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die Gesundheit (status salubritatis) der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesund-

heit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der bloßen Diät der practischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heißt und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muß (therapeutisch) als Arzeneymittel (materia medica) wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Aerzte, (welche leztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam seyn muß, daß zunftgerechte Aerzte und nicht bloße Liebhaber sich anmaßen anzurathen welche Philosophie man studiren solle, und so in einer Kunst von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beyspiel von der Kraft der Philosophie, als Arzeneimittels, gab der stoische Philosoph Posidonius durch ein an seiner eigenen Per-

son gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (Cicer. tusc. quaest. lib. 2, sect. 61): indem er durch lebhafte Bestreitung der epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füße herabdemonstrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit,) den Beweis gab, indem er über den Satz deklamirte daß der Schmerz nichts Böses sey.*)

*) Im Lateinischen läßt sich die Zweideutigkeit in den den Ausdrücken das Uebel (malum) und das Böse (pravum), leichter als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseyns und der Uebel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der Natur, und ist bloß leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten), unter dem Gesetz der Freyheit. Jenes enthält das was der Mensch leidet; dieses, was er freywillig thut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links (fato vel dextro vel sinistro) ein bloßer Unterschied im

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der Dogmatism (z. B. der Wolfischen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen, und

äußeren Verhältniß des Menschen. In Ansehung seiner Freyheit aber und dem Verhältniß des Gesezzes zu seinen Neigungen, ist es ein Unterschied im Inneren desselben. — Im ersteren Fall wird das Gerade dem Schiefen (rectum obliquo), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (rectum pravo s. varo, obtorto) entgegengesetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so gewandt ist einen Angrif abzuwehren als mit der rechten. Daß aber bey den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem so genannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstral der zur Linken geschah, für glücklich ausgab; scheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auspex gegen über gedacht wurde, seinen Bliz alsdann in der Rechten führt.

das Ende aller Belebung, welche leztere gerade das Wohlthätige der Philosophie ist. — Der Skeptizism, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluß ausüben kann; weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatism, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjectiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meynt, und durch Anhäufung vieler isolirten Gründe (deren keiner für sich beweisend ist) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzeneymittel (der Doxologie) ist es wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: daß sie, wegen des gar zu vielen Guten was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut sind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sey) Eroberung zu machen anfängt, und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch Etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann, und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiset die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Prinzip a priori) schlechterdings können geboten

werden. Dieses ist der Begrif der Freiheit, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen d. i. schlechthin gebietenden, Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die bloß speculative Vernunft völlig leer seyn würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnißgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit) die man also in jener (praktischer) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender bewafneter Zustand ist, eröfnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der prakti-

schen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererseits; — zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjects immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu kontinuirlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

* * *

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß man den Ausspruch eines nicht bloß in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen vorzüglichen, mit einem thatenreichen immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes, nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinte Lorbeeren gemächlich ruhenden Frie-

den gänzlich abspricht *): indem ein solcher freylich die Kräfte nur erschlaffen, und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Uebergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten, und so den Frieden sichern kann und soll.

B. Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein G e i st (Mens, νοῦς) beygegeben,

*) Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht.

Kästner.

damit er nicht ein bloß dem Mechanism der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuförderst (vor allem practischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniß voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nämlich der Freyheit, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken) mithin bloßes Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen an sich selbst Pflicht ist.

Was ist Philosophie, als Lehre die unter allen Wissenschaften das größte Bedürfniß der Menschen ausmacht?

Sie ist das was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut); und da dieser, sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar seyn muß, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heißt: so wird Weisheit für den Menschen nichts anders als das innere Prinzip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze seyn, welcherley Art auch der Gegenstand desselben seyn mag; der aber jederzeit übersinnlich seyn wird: weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nicht physisches Verhältniß ist) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniß.

Sie sind Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menschen die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten 3) Unsterblichkeit, als ein Zustand in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniß auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll. — Man sieht, daß sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drey Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und da ihnen, eben darum weil sie Ideen des Uebersinnlichen sind, keine objective Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten *) der moralisch-

*) Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Er-

praktischen Vernunft, zugeständen werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der **Freiheit**, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwey übrigen in ihrem Gefolge bei sich; indem er das oberste Prinzip der **Weisheit**, folglich auch den Endzweck des vollkommensten Willens (die höchste mit der Moralität zusammen-

klärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postulirt also nicht Sachen, oder überhaupt das **Daseyn** irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muß ich auch berechtigt seyn anzunehmen: daß die Bedingungen da sind unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniß derselben zu erlangen vermögend sind.

stimmende Glückseeligkeit) voraussetzend, bloß die Bedingungen enthält, unter welchem allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches diese proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unsterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur Hofnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

Resultat.

Es ist also bloßer Mißverstand, oder Verwechselung moralisch-practischer Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur

die ersteren in Ansehung des Uebersinnlichen Erkenntniß verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluß eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr Schlosser, ein Mann von großem Schriftstellertalent und einer (wie man zu glauben Ursache hat) für die Beförderung des Guten ge-

stimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmäßigen unter Auctorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Musse zu erholen, unerwarteterweise auf den Kampfplatz der Metaphysik: wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die lezten aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleiße durchgegangen war, nothwendig mißverstehen mußte, empörte ihn; und so ward er flugs Lehrer »eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte«, ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesen ja davon abzurathen.

Es ist ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath ist, wie die Versiche-

tung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rathe Gehör giebt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters »seinen Geschmack (wie dieser sagt) durch die Schriftsteller des Alterthums (in der Ueberredungskunst, durch subjective Gründe des Beyfalls, statt Ueberzeugungsmethode, durch objective) fest zu machen.« Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitsschein (verisimilitudo) für Wahrscheinlichkeit (probabilitas), und diese, in Urtheilen, die schlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewißheit aufheften lassen. »Die rauhe barbarische Sprache der kritischen Philosophie« wird ihm nicht behagen; da doch vielmehr ein schöngeisterischer Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muß. — Er bejammert es, daß »allen Ahnungen, Ausblicken aufs Uebersinnliche,

jedem Genius der Dichtkunst, die Flügel abgeschnitten werden sollen" (wenn es die Philosophie angeht!)

Die Philosophie in demjenigen Theile der die *Wissenslehre* enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar größtentheils auf Beschränkung der Anmaßungen im theoretischen Erkenntniß gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem practischen eben sowohl genöthigt zu einer *Metaphysik* (der Sitten) als einem Inbegriff bloß *formaler* Prinzipien des Freyheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, daß er den Grundsatz welcher zum Probierstein aller *Befugnisse* dienen kann: *Handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannst sie solle ein allgemeines Gesetz werden,*

völlig mißversteht, und ihm eine Bedeutung giebt welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt, und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft als wohin jener Kanon ihn hinweiset, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar, daß hier nicht von einem Prinzip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewissen Zweck (denn alsdann wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Prinzip) die Rede sey; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, sondern wenn sie sich selbst widerspricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe, a priori, ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit, oder ob Eigenthum, in meine Maxime aufgenommen werde?“ nach dem Satz des Widerspruchs beurtheilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzei-

chen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sey. — Bloße Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Schikane, konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indeß der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund der so beschaffen ist: daß, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Kapitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluß nahe, angekündigt werden.

* * *

Wenn auch Philosophie bloß als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des Wissens nicht übergegangen werden: sofern dieses (theoretische) Erkenntniß

die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung seyn: ob man frey und offen gestehen solle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist) nur voraussetze?

Es kann seyn, daß nicht Alles wahr ist was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem was er sagt, muß er wahrhaft seyn, (er soll nicht täuschen): es mag nun seyn, daß sein Bekenntniß bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres sey. — Die Uebertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere aber auch eine innere Lüge geben kann: so daß beyde

zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend, sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äusserlich seyn, ist zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, 2) wenn man etwas für gewiß ausgiebt, wovon man sich doch bewußt ist subjectiv ungewiß zu seyn.

Die Lüge („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist") ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beyspiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „alhier betrügt man nicht") vornehmlich in dem, was das Uebersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in

die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

Königsberg.

I. Kant.

[stamp]

Druckfehler.

Seite 5 letzte Zeile lies dünkt statt dünkte
= 6 Zeile 7 v. u. = dem = den
= = = 4 v. u. = ihrem = ihren
= 8 = 9 = dicier = dicere
= 16 = 3 v. u. = Philosophen statt Philosophie
= 18 = 7 v. u. ist statt des Provinzialworts, Reihens, zu lesen; des Spannes.
= 28 = 3 lies Weg statt Berg
= = = 15 = Denkens = Denkenden
= 32 = 15 = Raum = Räume
= 36 = 5 v. u. nach über, ist, den, ausgelassen.
= 45 = 2 lies eicht statt seigt
= 54 = 8 = aber = oder
= 56 = 9 v. u. = dem = den
= = = 4 v. u. = unterlegen statt unterlegten.
= 57 = 4 = Metaph. = Methap.
= 60 = 7 = welchem = welchen
= 66 = 5 = dir = der
= 69 = 9 = erkennt = erkannt
= 73 = 6 = sollen = sollten
= 78 = 2 = Pindarus = Pindorus
= 81 = 3 nach, genommen, ist ausgelassen, auf den Menschen.
= 82 = 7 = angeben statt geben
= 89 = 6 = Daseyns = Daseyn
= 90 = 8 = müßten = müssen
= = = 17 = Coagulat = Copulat
= = = 26 = ewiger = ewigen
= 91 = 4 = Peltasten = Pultisten
= 92 = 1 v. u. = dem = den
= 106 = 6 = immer = einer
= 124 = 9 = frohnd = frohen
= = = 17 = Herz = Herze
= 425 = 4 v. u. = ἐργόν = ἐργοῦ
= 128 = 7 = ist = giebt

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schlosser, Johann Georg, / Kant, Immanuel, / Bohn, Johann Friedrich.

Johann Georg Schlossers Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte veranlaßt durch den angehängten Aufsatz des Herrn Professor Kant über den Philosophen-Frieden

Lübeck ; Leipzig 1798

Ph.u. 444 m#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11348949-5
VD18 13076310